

Pilar Benito Olalla

Baruch Spinoza

*Una nueva ética
para la liberación humana*



Biblioteca Nueva

CDEFGHIJKLMNOPQ**RS**TUVWXYZABCDEFGHI.

BARUCH SPINOZA

Una nueva ética
para la liberación humana

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

PILAR BENITO OLALLA

BARUCH SPINOZA

Una nueva ética
para la liberación humana

BIBLIOTECA NUEVA

BENITO OLALLA, Pilar

Baruch Spinoza : una nueva ética para la liberación humana. – Madrid : Biblioteca Nueva, 2015.

605 p. ; 21 cm (Colección Razón y Sociedad)

1. Ética 2. Afectividad 3. Pasiones 4. Razón 5. Política 6. Conocimiento 7. Estoicismo/Neostoicismo 8. Racionalismo 9. Idealismo 10. Filosofía 11. Ontología 12. Estética

HPCD

HPJ

HPK

HPN

HPQ

HPS

Cubierta: José María Cerezo

© Pilar Benito Olalla, 2015

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2015

Almagro, 38

28010 Madrid

www.bibliotecanueva.es

editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16345-90-8

Edición digital

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

LISTA DE ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SPINOZA	15
PRÓLOGO	19
CAPÍTULO 1.—UN LIBRO, UNA VIDA, UN PAÍS, ESPEJOS DE CIVILIZACIÓN	27
A. Un libro fascinante	27
A.1. La obra de toda una vida	27
A.2. Resplandores de la <i>Ética</i>	31
B. Una vida de encuentros y desencuentros	40
B.1. Los orígenes y el desarraigo	40
B.2. Nuevos horizontes	44
B.2.1. En casa de Van den Enden: juventud y rebeldía	44
B.2.2. Los colegiantes y el círculo de amigos	47
B.3. Ruptura con el judaísmo y excomunión	53
B.4. Nueva vida, nuevo oficio, experiencias de madurez ..	62
B.4.1. Tránsitos: periodo oscuro	62
B.4.2. Creatividad y sosiego en Rijnsburg	64
B.4.3. Experiencias de madurez en Voorburg: amigos y enemigos	66
B.4.4. Buscando protección en La Haya	72
B.5. El sabor de una vida: coraje y abandonos	88
C. Una pasión vital y un afecto dominante	95
D. Un país de atmósfera acuática y geometrías	101
E. Un movimiento cultural barre Europa	113
E.1. Reflejos prismáticos del Barroco	113
E.2. La peculiar serenidad del Barroco holandés	119
E.2.1. Vermeer, geometría eterna e íntima	121
E.2.2. Rembrandt, palpito profundo de humanidad	127
CAPÍTULO 2.—LOS ORÍGENES DEL ESTUDIO DE LAS PASIONES	135
A. La peculiar guerra de los estoicos contra las pasiones	136
A.1. Crisipo, la gran referencia del estoicismo griego	141

A.2. Séneca, la mezcla de moral y política en el Imperio romano	148
A.2.1. La medicina racional: cura de las enfermedades del alma	148
A.2.2. El camino del sabio: imitar a la divinidad	161
A.3. ¿Estoicismo infiltrado en Spinoza?	174
A.4. Más estoicismo, entonces y ahora	179
B. Renacer del estoicismo e impronta cristiana: Justo Lipsio ..	183
B.1. La gestación del neoestoicismo	183
B.2. Constancia, virtud neoestoica por excelencia	191
B.3. La expansión del neoestoicismo	197
C. La síntesis cartesiana: buscando el equilibrio	198
C.1. La gestación de un libro o las cartas a una princesa ..	200
C.2. El último legado de Descartes	221
C.2.1. Las pasiones, ¿una anomalía para el dualismo cartesiano?	222
C.2.2. Nuevos remedios para las pasiones y la generosidad como panacea	234
C.3. ¿Estoicismo en Descartes?	239
CAPÍTULO 3.—LAS LEYES DE LA AFECTIVIDAD (LIBRO TERCERO DE LA <i>ÉTICA</i>)	
A. Un hilo conductor: la mirada óptica <i>sive</i> geométrica	247
A.1. El filósofo pulidor de lentes	247
A.2. La revolución de la inmanencia	265
B. Fundamentos de la afectividad (E 3P1-P11)	288
B.1. La línea de la acción (E 3P1-P3)	288
B.2. Atrévete a ser el que eres: el <i>conatus</i> . (Las superficies o creando el espacio) (E 3P4-P8)	296
B.3. El cuerpo afectivo: los afectos primarios (E 3P9-P11)	304
C. El entramado afectivo (E 3P12-P59)	313
C.1. Los afectos secundarios (E 3P12-P20)	313
C.1.1. Mecanismos de asociación (E 3P14-P17)	315
C.1.2. El papel del tiempo (E 3P18-P20)	320
C.2. Relaciones personales (E 3P21-P57)	323
C.2.1. La urdimbre que nos ata o nos libera (E 3P21-P34)	324
C.2.2. El lado oscuro del querer: los conflictos afectivos (E 3P35-P40)	336
C.2.3. El amor contraataca (E 3P41-P44)	341
C.2.4. Y de nuevo la mezcla (E 3P45-P47)	344
C.2.5. Más variantes en la sinfonía afectiva sometida al método (E 3P48-P57)	346
C.3. La urdimbre que nos libera: al fin los afectos activos (E 3P58-P59)	357

CAPÍTULO 4.—EL ALIMENTO AFECTIVO DE LA RAZÓN (LIBRO CUARTO DE LA <i>ÉTICA</i>)	361
A. ¿Por qué el hombre vive en servidumbre?	361
A.1. Un prefacio ontológico	363
A.2. Ocho definiciones ópticas	369
A.3. Un axioma físico	373
A.4. Causas de la impotencia humana (E 4P1-P18)	374
B. Las leyes de la razón (E 4P19-P73)	398
B.1. Utilidad, virtud y conocimiento (E 4P19-P28)	400
B.2. Interrelaciones y propósito de unificación (E 4P29-P37)	419
B.3. Afectos concordantes y discordantes con la razón (E 4P38-P58)	435
B.4. La guía de la razón sobre el deseo (E 4P59-P66)	458
B.5. El hombre libre y la comunidad de hombres libres (E 4P67-P73)	470
C. Resumen óptico y panorámico (Apéndice)	485
CAPÍTULO 5.—EL CAMINO DE LA LIBERACIÓN (LIBRO QUINTO DE LA <i>ÉTICA</i>)	495
A. Un prefacio óptico ya anunciado y recapitulador	496
B. Los axiomas físicos que articulan el conocimiento del cambio liberador	497
C. Los veinte pasos (proposiciones) que transitan hacia el proceso de liberación ontológica en el plano de la vida presente (E 5P1-P20)	499
C.1. Razón e imaginación unidas en la afectividad (E 5P1-P13)	501
C.2. Siempre el amor transmutador (E 5P14-P20)	519
D. Los veinte pasos (proposiciones) que transitan hacia el proceso de liberación ontológica bajo el prisma de la eternidad (E 5P21-P40)	532
D.1. Eternidad del alma no inmortal (E 5P21-P23)	534
D.2. El tercer género de conocimiento (E 5P24-P31)	541
D.3. Conocimiento, afectividad y eternidad: amor intelectual de Dios (E 5P32-P40)	555
D.3.1. Origen y características del amor intelectual de Dios (E 5P32-P37)	556
D.3.2. Consecuencias del tercer género de conocimiento y del amor intelectual de Dios en la maestría sobre la afectividad (E 5P38-P40) ..	566
E. El broche ¿final? de la <i>Ética</i> (E 5P41-P42)	571
EPÍLOGO	575
BIBLIOGRAFÍA	583

¡Hazte el que eres!, como aprendido tienes.

PÍNDARO, *Píticas*, II, 70

Lista de abreviaturas de las obras de Spinoza

Para las obras de Spinoza utilizo las siguientes abreviaturas, que son las más usuales y fueron adoptadas por la revista *Studia Spinozana*.

Tomo como referencia la última edición publicada de Carl Gebhardt de las obras de Spinoza: *Spinoza Opera* (SO), 4 vols., Heidelberg, Carl Winters, 1972 (1.^a ed., 1925). Esta edición se completó en 1987 con un quinto volumen, *Supplementa*, que contiene comentarios del propio Gebhardt.

En general, cito los textos de Spinoza en español, según las excelentes traducciones que voy a referir, si bien, siempre contrastadas con el texto original, e incluyo la paginación de esas ediciones españolas, además de la referencia entre paréntesis a la *Spinoza Opera* (SO).

- CM *Appendix continens cogitata metaphysica...* (SO 1: 231-281)
1, 2 = Pars I, II
/1, /2, /3 = Caput I, II, III, etc.
Traducción española de Atilano Domínguez, *Apéndice. Contiene Pensamientos metafísicos*, en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 1988, págs. 229-285 y 325-338.
- E *Ethica ordine geometrico demonstrata* (SO 2: 41-308)
1, 2, 3, 4, 5 = Pars I, II, III, IV, V
Praef = Praefatio
P1, P2, etc. = Propositio I, II, etc.
I = Introductio
A = Appendix
L1, L2, etc. = Lemma I, II, etc.

AD1, 2, etc. = Affectuum Definiciones I, II, etc.

D1, D2, etc. = Demonstratio 1, 2, etc.

C1, C2, etc. = Corollarium I, II, etc.

S1, S2, etc. = Scholium I, II, etc.

Ax1, 2, etc. = Axioma I, II, etc.

Def1, 2, etc. = Definitio I, II, etc.

Post1, 2, etc. = Postulatum I, II, etc.

Ex1, 2, etc. = Explicatio I, II, etc.

Traducción española de Vidal Peña García, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007. Esta es la edición de la *Ética* que utilizo para citar, y también he tenido presente para contrastar la edición de Atilano Domínguez, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000.

— Ep *Epistolae* (SO 4: 1-369)

1, 2, 3, etc. = Número de las cartas

Traducción española de Atilano Domínguez, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988.

— KV *Korte Verhandling*... (SO 1: 1-121)

I, II = Primera, segunda parte

1, 2, etc. = capítulo 1, 2, etc.

/1, /2, /3, etc. = números interiores de cada capítulo

A = Appendix

Ax1, 2, 3, etc. = Axioma I, II, III, etc.

P1, 2, 3, etc. = Propositio I, II, III, etc.

D = Demonstratio

C = Corollarium

Traducción española de Atilano Domínguez, *Tratado breve*, Madrid, Alianza, 1990.

— PPC *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I...* (SO 1: 123-230)

1, 2, 3 = Pars I, II, III

Praef = Praefatio

Prol = Prolegomenon

Traducción española de Atilano Domínguez, *Principios de filosofía de Descartes*, en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 1988, págs. 125-227 y 315-325.

— TIE *Tractatus de Intellectus Emendatione*... (SO 2: 1-40)

Adm = Admonitio al Lectorem

1, 2, 3, etc. = Numeración de párrafos

Traducción española de Atilano Domínguez, *Tratado de la reforma del entendimiento*, en *Tratado de la reforma del entendimiento*.

Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos, Madrid, Alianza, 1988, págs. 75-123 y 299-315.

- TP *Tractatus Politicus* (SO 3: 269-360)

Praef = Auctoris epistola ad Amicum...

1, 2, 3, etc. = Caput I, II, III, etc.

/1, /2, /3, etc. = § 1, 2, 3, etc.

Traducción española de Atilano Domínguez, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986.

- TTP *Tractatus Theologico-Politicus...* (SO 3: 1-267)

Praef = Praefatio

1, 2, 3, etc. = Caput I, II, III, etc.

Adn1, 2, etc. = Adnotatio I, II, etc.

Traducción española de Atilano Domínguez, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986.

En cuanto a las demás citas de obras extranjeras, o bien recurro a las mejores traducciones españolas, cuando las hay, o bien las traduzco yo misma del original. En este último caso, figura en nota al pie el título original y no el título en español.

Prólogo

El filósofo holandés de origen judío Baruch Spinoza (1632-1677) goza de gran relevancia y vigencia en la actualidad. Esto constituye un fenómeno anómalo, al igual que lo fue en su momento y lo ha sido hasta ahora todo lo relacionado con su vida y su obra. De ahí el carácter sorprendente y prodigioso del 'caso Spinoza', porque en realidad, no es de ningún modo uno de los filósofos más populares, aunque sí de los más admirados. El conocimiento que se tiene de su filosofía queda relegado a unos pocos profesionales del mundo académico y a algunos intelectuales y artistas que han quedado fascinados por sus ideas. Y, sin embargo, la fuerza o potencia de esos pocos revierte en una avalancha de publicaciones notables, que más de uno de los pesos pesados de la filosofía hubiera deseado tener en estos momentos. Spinoza continúa siendo un autor minoritario, pero muy estudiado en estos últimos tiempos, en los que se valoran desde numerosos frentes la lucidez, profundidad y originalidad de su pensamiento. Se le ha considerado pionero en muchos aspectos: desde el laicismo y la reivindicación democrática en política, hasta ideas avanzadas interpretadas en clave ecológica, o chispazos visionarios en el ámbito afectivo, que han reconocido el psicoanálisis de Freud o las investigaciones neurológicas de Antonio Damasio.

Spinoza se inserta en una corriente racionalista, la cartesiana, que él conocía profundamente y con la que rompió de modo impecable. Anuncia ya la rebeldía y agudeza mental de Nietzsche, sin renunciar a cambio a la tradición renacentista y a los hallazgos científicos de su época. No tuvo que pagar el precio de la locura, como le ocurrió al filósofo alemán, sino que los trágicos avatares de su vida, con la nota siempre presente del extrañamien-

to, lo hicieron más fuerte, más activo y más libre. Ni la pérdida de la mayoría de sus familiares a edad temprana, ni la escandalosa expulsión de la comunidad judía, ni las críticas de las iglesias, ni las iras del populacho, ni siquiera un intento de asesinato, pudieron romper la creación de un pensamiento fuerte y único, aunque fuera acallado por muchos en su propio tiempo y en épocas inmediatamente posteriores, o malinterpretado. Publicó muy poco en su vida, apenas dos libros: uno sobre Descartes firmado con su propio nombre, *Principios de filosofía de Descartes* con el apéndice *Pensamientos metafísicos* (1663); y el *Tratado teológico-político*, de manera anónima (1670). Solo unos pocos amigos de su círculo más cercano tenían acceso a sus escritos. A pesar de ello, resulta curioso que sus ideas tuvieran cierta resonancia en su época, como lo prueba el hecho de que un filósofo mundano y exitoso como Leibniz hubiera oído hablar de la *Ética* (todavía manuscrita) y quisiera conocer a su autor en persona.

Vida peculiar la de Spinoza, alejada del ámbito académico, aunque él mantuviera correspondencia con reputados intelectuales y científicos y recibiera visitas de gentes de diversa condición. A caballo entre la soledad necesaria para la concentración filosófica y la comunicación epistolar o personal, logró mantener el equilibrio mental necesario para crear su obra, quizás también porque siempre «estuvo en el mundo».

La imbricación de sus ideas con su forma de vivir es otro de los aspectos que ha suscitado admiración, incluso perplejidad. Al margen de las contradicciones inherentes a la complejidad de la existencia, y teniendo en cuenta que no es mucho lo que sabemos de su biografía, Spinoza es uno de los pocos filósofos en que la coherencia, honestidad e independencia mantenidas a lo largo de su corta vida reflejan la puesta en práctica de sus propias ideas, y ello se ha convertido en sello de su propia identidad filosófica. Sin ser ni un santo ni un libertino, pareció encontrar un modo de vida peculiar, desplegar un impulso (*conatus*) activo al servicio del pensamiento, sin vanidad ni locura añadidas, que nos ha dejado extraordinarios frutos.

En este libro, resultado de mi tesis doctoral y de una investigación posterior inédita, estudio el tratamiento de los afectos que Spinoza lleva a cabo en la *Ética*. Considero que el ámbito de la afectividad y la relación razón-afectos constituyen un nódulo fundamental para desentrañar la trama metafísica del racionalismo espinosista, y también la trama cultural del Barroco, tal y como espero hacer patente a lo largo de este ensayo. Para ello descifraré la visión de los afectos que plasma este filósofo: cómo intervienen en nuestra dinámica cognoscitiva, y qué hay que hacer con ellos —una vez conocidos— para transmutarlos y conseguir un aumento de nuestra potencia, actividad y libertad. En Spinoza el mundo de las pasiones, emociones, sentimientos, resulta crucial para entender el proceso de conocimiento humano y acceder a la liberación o salvación. Para abordar este

asunto me centro en el estudio de la *Ética*, puesto que su autor se ocupa de los afectos en gran parte de esta obra (los Libros Tercero, Cuarto y casi la mitad del Quinto); y en ella, los explica de modo sistemático (en el resto de sus escritos el tratamiento es de menor extensión y más tangencial).

El significado y la importancia de la afectividad en la filosofía de Spinoza no han sido precisamente el primer aspecto analizado en los estudios de los especialistas del espinosismo, sino que adquieren un carácter tardío. A ello hay que añadir que los avatares de la recepción de Spinoza en la historia de la filosofía resultan sorprendentes. Hubo una actitud sesgada en la interpretación inicial de sus ideas, basada en una mezcla de ignorancia, curiosidad, represión y odio ante ese hombre calificado como ateo y peligroso. Esa actitud propició interpretaciones centradas exclusivamente en los temas más polémicos de sus obras (la religión, la superstición, la política), y también contribuyó a que sus teorías fueran semio olvidadas y no se pudieran recuperar de modo fidedigno e íntegro hasta mucho tiempo después. En un principio los libertinos franceses del siglo xvii se encargaron de recoger ciertos ecos de ese pensar espinosiano, libre de supersticiones y de sujeción a los credos confesionales, aunque tergiversándolo mediante un uso especial y no fiel del *Tratado teológico-político*, curiosamente silenciado en múltiples ocasiones, o no citado de modo directo. El pensamiento radical y clandestino del siglo xviii también acogió y utilizó a su modo algunas de las ideas de Spinoza. Más tarde y sin olvidar la curiosidad del propio Goethe por el filósofo judío, fue en concreto la famosa polémica en torno al panteísmo (*Pantheismusstreit*) entre Mendelssohn, Jacobi, Lessing y las posteriores acotaciones de Schelling al respecto, las que despertaron con fuerza el interés europeo por Spinoza y lo conectaron con el Idealismo alemán. Desde una perspectiva diferente, Schopenhauer manifestará una actitud ambivalente, mezcla de admiración y de crítica. Algo parecido ocurrirá con Nietzsche, quien lo censuraba al mismo tiempo que lo consideraba su predecesor. Sin embargo, y a pesar de todo este interés, Spinoza continuaba siendo un autor poco conocido a otros niveles. Solo a finales del siglo xix y principios del xx nacieron los estudios más sistemáticos y exhaustivos, si bien centrados en la ontología y la teoría del conocimiento. A lo largo del siglo xx se amplió el campo de interpretación hacia la ética y la política. Pero solo en las últimas décadas se ha incidido en el tema de los afectos.

Precisamente las primeras acometidas del referido estudio hicieron hincapié en su dimensión práctica, en relación con la política y la ética. Las investigaciones posteriores discurrieron más bien en la línea psicológica, que enlaza a Spinoza con los denominados 'filósofos de la sospecha' (Marx, Nietzsche, Freud). En dichas investigaciones se destacaba la nueva visión de la afectividad humana que aportó el filósofo holandés y sus numerosas

resonancias en corrientes psicológicas actuales (corriente cognitiva, teoría de la inteligencia emocional, etc.); visión ratificada en ciertos aspectos por la neurociencia. Sin embargo, en los análisis actuales nunca se olvida la continua imbricación entre pasiones y política.

Todas estas aportaciones se han efectuado desde perspectivas y campos del saber muy diferentes, y han abordado aspectos muy concretos del autor. Pero en general, el estudio de los afectos al que me refiero ha sido, por una parte, de carácter microscópico (centrarse en uno o varios afectos, por ejemplo, en el amor, o en el odio, etc.), o bien referencial, es decir, investigar sobre los afectos como mediación para acceder a otras cuestiones de hondo calado filosófico (el conocimiento, la teoría política). Aunque también en los últimos años se ha destacado el carácter central de la doctrina de los afectos y su sentido vertebral en la filosofía de Spinoza, y en esta última dirección discurre el presente libro. Por otra parte, la mayor parte de las investigaciones anteriores se ha enfocado en los textos escudriñados con bisturí analítico, y ha soslayado en muchas ocasiones la necesaria imbricación con la vida o, al menos, las referencias en este último sentido han sido escasas.

Mi propuesta en este estudio sobre la importancia y el significado que cobran los afectos en la filosofía de Spinoza se inspira en una nueva perspectiva, más amplia, macroscópica, que trata de integrar las anteriores aportaciones junto con mi visión personal de este gran filósofo. A su vez, ese punto de partida se conjuga con el juego microscópico del análisis de una obra en concreto, la *Ética*, y más aún, de sus tres últimas partes. Así pues, en este ensayo utilizo una dialéctica de doble enfoque, microscópico y macroscópico, en consonancia con mi propia interpretación de Spinoza.

He conjugado este enfoque con una perspectiva temporal, doble también: sincrónica y diacrónica. En mi análisis, parto de los avatares de la elaboración de la *Ética*, transitando por la vida, el país y la época de su autor, hasta algunos de los orígenes del tratamiento filosófico de los afectos (los primeros estoicos), para centrarme luego en autores posteriores que fueron referentes insoslayables del filósofo holandés: Séneca, Justo Lipsio (neoestoicismo) y Descartes, y retornar finalmente a Spinoza y su *Ética*. Esta doble combinatoria de enfoque (óptico y temporal) me ha permitido abordar una obra tan compleja desde un cierto respiro u oxigenación que proporciona el tránsito entre distintos niveles, para no fatigar en exceso con un análisis centrado en la casuística o la interpretación intratextual, o para no dispersarme en relaciones tan amplias que me hicieran perder contacto con el asunto crucial del que se trataba.

Al ir acomodando la investigación a una determinada forma o estructura, he observado que esta no es azarosa, o manejada sin más por mi voluntad, sino que, de alguna manera, viene impuesta sutilmente por el propio sistema filosófico de Spinoza.

La fuerza de esta filosofía se acompasa con un ritmo, un *tempo* muy peculiares de interpretación. Fue Deleuze quien más desarrolló esta idea. Y creo que, en forma casi siempre inconsciente, está presente en el misterio de la fascinación que tantos profanos, artistas, intelectuales, y no solamente filósofos sienten por Spinoza. De mi lectura de la *Ética* se ha derivado una original interpretación de su estructura formal, de tal manera que mi libro puede ser considerado como una nueva «Ética» sobre la *Ética*.

Y, finalmente, para adentrarme en el espacio vivo de los afectos en la *Ética* me he prendido de estos hilos conductores:

- La estrecha imbricación entre la teoría afectiva de Spinoza y el sustrato biográfico.
- Dicha teoría en tanto que crisol complejo y caleidoscópico de la cultura de Holanda en el siglo xvii.
- La originalidad de la solución espinosiana al problema de los afectos frente a la tradición clásica (Aristóteles, estoicos), o frente a la más cercana en el tiempo (neoestoicismo y Descartes).
- La conexión y modulación rítmica de tres dimensiones en la elaboración de su teoría: física, óptica y ontología.
- La transmutación de los afectos pasivos en activos y su integración en la potencia racional como fuerzas o elementos propulsores del conocimiento y de la liberación del ser humano.

El presente libro se estructura en cinco capítulos, a los que me refiero a continuación someramente. En el capítulo primero abordo el contexto en que surge la *Ética*. Empleo una óptica que discurre desde el detalle enfocado en esa obra y su proceso de gestación, a una visión progresivamente más amplia: la vida de Spinoza, los avatares históricos de su país, el movimiento cultural del Barroco. Todo ello a fin de recrear la atmósfera en que surgió su obra, el palpito de pasiones colectivas e individuales que se fundieron en el crisol de su pensamiento. Incluso ofrezco claves importantes para descifrar el entramado pasional de aquel tiempo histórico en la relación entre la pintura de la Holanda del xvii y la filosofía de Spinoza.

Este capítulo constituye un acercamiento inicial que —utilizando el símil de la cámara de cine— se desplazará desde un primer plano (la *Ética*), para ir progresivamente alejando la cámara o la lente hacia planos medios (la biografía del autor), y hacia planos generales (contexto histórico de Holanda, el Barroco).

Además el recorrido afectivo por la vida de Spinoza me lleva a plantear una hipótesis acerca de cuál era una de las pasiones centrales en su ánimo y cómo se templaba o transmutaba en el afecto activo correspondiente. Pocos estudiosos han tratado la importancia del contexto biográfico para

comprender la elaboración de su teoría de los afectos, y solo de modo tangencial.

Con *zoom* macroscópico enfoco el contexto histórico de su país, Holanda. Exprimiendo al máximo la visión sintética, repaso los principales hechos políticos, sociales, económicos y culturales que constituyeron una edad dorada en aquellos años para aquel país. Allí confluyó una constelación de elementos que propició un gran florecimiento, al igual que había ocurrido en la Atenas de Pericles. Holanda era un país referente de libertades y tolerancia, aun con ciertas contradicciones. Y creo que algo de aquella atmósfera y luz especiales permanece todavía ahora. El Barroco en este país se revistió de un carácter especial. Después de una panorámica general (macroscópica) sobre este movimiento cultural en Europa (su gestación, características y significado), me centro en su concreción en Holanda (plano o enfoque medio), para acercarme finalmente a la pintura holandesa (visión microscópica) y a dos de sus más egregios representantes (Vermeer y Rembrandt). Este viaje pictórico por la luz de aquel territorio me ha permitido comprender la relación entre la obra de esos dos pintores —y su contrastada tonalidad afectiva— y la de Spinoza, y cómo desde esos dos campos, la pintura y la filosofía, se estaba captando el *Zeitgeist* de ese país en el siglo xvii.

Tras la visión sincrónica del primer capítulo transito en el segundo hacia una visión diacrónica, buscando el origen del tratamiento filosófico de las pasiones, y rastreando con el hilo de Ariadna el camino que discurre desde los estoicos, pasando por el neoestocismo, hasta confluir en Descartes. La exigencia de este enfoque tan amplio la deparan los propios textos de Spinoza (Prefacios de los Libros Tercero y Quinto) en que él mismo se sitúa frente a estoicos y cartesianos, y los critica. El sustrato griego que vincula ‘pasión’ con ‘pasividad’ y coloca el ámbito afectivo en un mundo de irracionalidad contra el que hay que luchar, ya sea desde la moderación, ya sea desde la represión eliminadora, plantea a su vez las grandes cuestiones que retornarán de continuo en la historia de la filosofía: la concepción del sujeto; el problema de la identidad; los márgenes de una posible libertad o su ilusoria existencia; la conexión entre pasiones y ética que dará lugar a toda una corriente fecunda sobre el arte de saber vivir; o la trama pasiones-política con la inmensa riqueza de sus ramificaciones.

De las contradicciones estoicas y cartesianas parte Spinoza para criticarlas y ofrecer una salida nueva, original y mucho más coherente y fructífera. Y de esta insólita teoría trato en los tres capítulos siguientes, donde me centro respectivamente en los Libros Tercero, Cuarto y Quinto de la *Ética*. La estructuración de estos capítulos y el estudio de las proposiciones vienen dados por el propio tejido deductivo. He seguido esta metodología por la riqueza que encierra cada proposición, y porque comprender el hilo del

pensamiento espinosiano era seguir el hilo del orden geométrico; un orden donde método e ideas se imbrican con tal concordancia y armonía, que se tornan inseparables.

Respecto al Libro Tercero (*De Affectibus*) empleo una visión sincrónica y microscópica. Y antes del recorrido por la serie deductiva, comienzo por plantear cuál es el método específico de Spinoza para estudiar los afectos. El Prefacio del Libro Tercero, estrechamente vinculado al Prefacio del Libro Quinto, ofrece la clave para interpretar su teoría y su metodología: la óptica, una visión nueva, transparente, que permita a su vez el resalte claro y diáfano de esta dimensión humana tan compleja, cual es la afectividad. En el análisis de la cuestión metodológica, me sumerjo otra vez en la vida del autor y en el quehacer del oficio gracias al cual se ganaba el sustento: pulidor de lentes. El ojo microscópico me ha conducido además a la mirada macroscópica de la época y de los avances en el campo de la óptica en aquel momento histórico, y a las implicaciones que diversos modos perceptivos —y no solo el visual— pueden tener en las teorías del conocimiento y de la realidad. Y con ello planteo que la visión óptica del filósofo holandés va unida a una determinada ontología, una ontología de la inmanencia.

En cuanto al Libro Cuarto (*De Servitute Humana seu de Affectuum Viribus*), rastreo el múltiple tránsito entre grados de distintos niveles que nos propone Spinoza. Ese tránsito transcurre desde la pasividad a la actividad, de la pasión al afecto activo, de la imaginación a la razón, de la impotencia a la potencia, de la opacidad a la transparencia cognoscitiva, de la servidumbre a la liberación; pero sin que los nuevos niveles impliquen una eliminación de los anteriores, sino su integración y transformación gradual a la luz de una visión más amplia de la realidad, una visión macroscópica.

Además, la complejidad del Libro Cuarto es tal, que me ha llevado a abordar muchos otros aspectos y a descubrir un nuevo y vigoroso orden de la *Ética*, que conduce a los Libros Tercero (dinámica de los afectos), Segundo (alma y conocimiento, antropología) y Primero (Dios, ontología), y que hasta ahora había pasado desapercibido entre los estudiosos. El propio Spinoza con su ritmo geométrico de interconexiones me ha señalado el camino. Destaco en esta peculiar lectura del Libro Cuarto una estructura de bucle, cual si de una aproximación a la secuencia Fibonacci se tratara, que nos permite seguir la urdimbre de las distintas partes de la *Ética*. La hipótesis que desarrollo sostiene que el Libro Cuarto actúa como gozne entre los tres Primeros Libros y el Libro Quinto (liberación, amor intelectual de Dios), al anudar a Dios (ser sustancial) con Dios (objeto del amor de un ser humano potente, virtuoso, gozoso, y también en comunidad con otros), pero después de haber transitado por el nivel modal de los seres humanos y sus entresijos afectivos.

En el Libro Quinto (*De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*) Spinoza aborda de modo específico el proceso de liberación, y amplía su visión con el salto al amor de Dios, como paso imprescindible para el tercer grado de conocimiento, el amor intelectual de Dios. La complejidad de esta parte, cúspide de la obra, se trasluce en la variedad y enjundia de los asuntos tratados. La triple dimensión que me ha servido de guía a lo largo de este recorrido se articula esta vez en los siguientes apartados: un prefacio óptico, dos axiomas físicos y las cuarenta y dos proposiciones ontológicas que culminan el proceso de liberación.

Aquí analizo, desde una nueva y original visión, algunos de los asuntos más complejos y misteriosos de la *Ética*: la paradoja entre eternidad y duración, el difícil tránsito entre el segundo género de conocimiento y el tercero, las características del tercer género y cómo deviene el amor intelectual de Dios, y sus consecuencias para transformar la afectividad.

Spinoza plantea en la primera parte del Libro Quinto cuáles son los logros conseguidos en el terreno del conocimiento afectivo gracias a un papel activo de la razón sobre la imaginación, y también apunta algunas técnicas de práctica concreta que remedien la pasividad y la inestabilidad en que nos sumen las pasiones. Siente bien quien piensa bien, desde niveles cada vez más amplios o macroscópicos. Ese ascenso en los niveles cognoscitivos y emocionales, puesto que es nuestra esencia la que se ejercita para poder llegar a ser lo que auténticamente es, nos lleva al paso inmediato: pensar todo a la luz de la idea de Dios, de la necesidad de la serie causal infinita. Ese conocimiento tan amplificado conlleva el amor a Dios o hacia Dios, y nuestro deseo de compartir ese amor con todos los demás hombres, para seguir avanzando en ese proceso imparabile e interminable de la liberación individual y comunitaria. Y desemboca por fin en la piedra angular del proceso: la ciencia intuitiva y el amor intelectual de Dios que de ella brota, en la visión gozosa de eternidad. Ahí residirá la felicidad casi plena del sabio que, sin embargo, no se halla exento de afectividad. Ninguna otra cosa puede ser más útil e importante para el ser humano que trabajar en su propia liberación, y de esta forma, también colaborar en la de los otros. Y esa búsqueda de salvación atraviesa de parte a parte el mundo afectivo para asumirlo, transformarlo y conseguir la integridad de ser hombres plenos o genuinos.

Iniciemos el viaje por la vida de Spinoza, su país, su época, y su meditación acerada e intensa, que palpita en un libro extraordinario, la *Ética*.

CAPÍTULO 1

Un libro, una vida, un país, espejos de civilización

A. UN LIBRO FASCINANTE

A.1. LA OBRA DE TODA UNA VIDA

Spinoza aborda el análisis de los afectos de modo exhaustivo en las Partes Tercera, Cuarta y Quinta de la *Ética*, pero asimismo los afectos forman parte ineludible de su estudio de la política y de la religión. La trama afectiva se halla omnipresente en sus escritos. Las preguntas inmediatas que surgen son: ¿por qué ese interés por lo pasional en un autor racionalista?¹, ¿qué lugar ocupan las pasiones dentro del sistema de Spinoza?

Intentar dar cumplida respuesta a ambos interrogantes conlleva desbrozar la compleja trama afectiva del ser humano que, no por estar sometida a leyes, deja de ser menos fascinante. Precisamente ese desenmascaramiento a que somete Spinoza a los mecanismos afectivos, hace posible su

¹ Respecto a la peculiaridad del racionalismo de Spinoza, cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1975 (ed. original, 1968); Vidal I. Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974; Ferdinand Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, París, PUF, 1981; Gregorio Kaminsky, *Spinoza: la política de las pasiones*, Buenos Aires, Gedisa, 1990; Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (ed. original, 1991); Jean Préposiet, «L'élément irrationnel dans le spinozisme», en L. Ucciani, J.-M. Le Lannou y Ch. Lazzrei (eds.), *Philosophique. Spinoza*, París, Kimé, 1998, págs. 55-63.

comprensión y su transformación, entendida como liberación de la servidumbre. Ese *tour de force* que mantiene el autor con las fuerzas más viscerales de ese complejo individuo llamado ser humano, convierte a Spinoza en un filósofo subversivo², incómodo para las mentes bienpensantes de su época, porque no enfrenta el asunto de las pasiones desde una posición religiosa o ascética que las critica y las reprime; ni tampoco desde un punto de vista filosófico tradicional que busca remedios ajenos a las pasiones mismas, sin llegar a comprenderlas verdaderamente. Spinoza critica todos estos planteamientos, incluidas las posiciones políticas que hacen un uso indebido de las debilidades humanas sometiendo al hombre al miedo o a la no menos tiránica esperanza³.

Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana⁴.

Tomando la terminología de Paul Ricoeur, Spinoza también es un «filósofo de la sospecha». Intuye que lo no dicho, incluso lo dado por supuesto en la amalgama de los afectos, es mucho más importante de lo que hasta ahora había considerado la filosofía. Spinoza va a analizar ese sustrato, anticipando, según algunos autores, el camino por el que iba a transcurrir siglos más tarde la psicología profunda de Freud⁵. Por supuesto que no hay que caer en el error de aplicar la máquina del tiempo filosófico, estableciendo concomitancias excesivas. En el siglo XVII todavía no se había producido una brecha definitiva de niveles en la mente humana. Es cierto que los desgarros religiosos y políticos se encontraban ya contribuyendo a esa

² Sobre el valor subversivo de la filosofía espinosista, cfr. Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993 (ed. original, 1981) y *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2000 (ed. original, 1992).

³ Sobre el matizado tratamiento del miedo y la esperanza en la *Ética* y en las obras políticas del autor, cfr. Mercedes Allendesalazar Olaso, *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1988, y Bodei, ob. cit. Aunque miedo y esperanza son pasiones debilitantes (*Ética*), a veces se impone su uso en la política para prevenir un mal mayor (TTP y TP).

⁴ Cfr. E 3Praef, págs. 198-199 (SO 2, 137).

⁵ La relación Spinoza-Freud es un lugar común en la bibliografía espinosista. Detecto notables semejanzas entre ambos autores, que iré planteando en los capítulos siguientes, pero comparto con Bodei el juicio relativo a la falta de rigor de muchos trabajos que han tratado el tema, especialmente cuando han forzado el encaje de las ideas de un filósofo del siglo XVII en las categorías psicoanalíticas de un psiquiatra que se encuentra a caballo entre los siglos XIX y XX. Cfr. Bodei, ob. cit., nota 15, págs. 310 y 311.

fragmentación de la mente del hombre moderno, que se hará evidente en el siglo xx. Pero todavía resultaba accesible *pensar el todo* y ensamblar las piezas de los nuevos territorios cognoscitivos (las nuevas ciencias abrían campos inmensos). Todavía era posible una cierta síntesis, una cierta armonía en medio de la tensión de los contrarios. El cosmos heracliteano seguía palpitando, en medio, eso sí, de un mundo cada vez más paradójico. Y el arma de ese ensamblaje para Spinoza va a ser la geometría.

Ahora quiero volver a los que prefieren, tocante a los afectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos. A estos, sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror⁶.

El autor propone en este texto un bisturí analítico para diseccionar las pasiones, pero también la comprensión para regenerar de modo sintético la naturaleza humana. Conocer para crear, no desde la nada, sino desde el propio potencial energético del ser humano, desde el *conatus* que permite movilizar la potencia hacia la acción. El camino discurrirá desde las pasiones, pasivas, a los afectos, activos, guiados por la razón para desembocar en la *scientia intuitiva amoris*. Pero no adelantemos acontecimientos, ni siquiera sabemos todavía si Spinoza lo logrará. Así que siguiendo las pautas de su sistema deductivo, basado en el orden geométrico, vayamos a los orígenes, a la génesis de la *Ética* y al emerger de los afectos en ella. Aunque por el camino las pasiones nos asalten, como también le ocurrió a Spinoza, y nos lleven a nuevos túneles, portaremos el hilo de Ariadna de la razón, quién sabe si más cerca de las pasiones mismas de lo que al principio pensábamos.

La *Ética* es una de las grandes obras de la Filosofía. Obra difícil en su elaboración y en su comprensión, dada la multiplicidad de significados que pueden surgir de ella. Spinoza tardó catorce años en escribirla: el período que va de 1661 a 1675. Al final de esta larga gestación y cuando ya tenía en mente su publicación, se entera de unos rumores bastante extendidos que anunciaban la salida inminente de un libro suyo en el cual defendería el ateísmo. A ello se unieron la querella de algunos teólogos y la «traición» de algunos cartesianos. Ante tal situación de peligro, Spinoza decide posponer la edición de la *Ética* hasta que las aguas se calmaran.

En el momento en que recibí su carta del 22 de julio, partí para Ámsterdam con la intención de mandar imprimir el libro del que le

⁶ Cfr. E 3Praef, pág. 199 (SO 2, 138).

había hablado en otra carta. Mientras hacía estas gestiones, se difundió por todas partes el rumor de que un libro mío sobre Dios estaba en prensa y que yo intentaba demostrar en él que no existe Dios, y muchos daban crédito a dicho rumor. Algunos teólogos (los autores, quizá, de dicho rumor) aprovecharon la ocasión de querellarse contra mí ante el príncipe y los magistrados. Además, algunos estúpidos cartesianos, que pasaban por simpatizar conmigo, a fin de alejar de ellos tal sospecha, no cesaban de detestar por doquier mis opiniones y escritos, ni han cesado todavía. Cuando me enteré de todo esto por hombres dignos de crédito, que me dijeron, además, que los teólogos me tendían por todas partes asechanzas, decidí diferir la edición que preparaba, hasta ver en qué paraba el asunto y comunicarle, llegado ese momento, cuál era mi opinión. Pero el asunto parece ir cada día a peor y, por tanto, no sé qué hacer⁷.

Pero las aguas no se calmaron y la obra no se publicó hasta después de su muerte, pocos meses más tarde del 21 de febrero de 1677. Solo entonces apareció publicada la mayoría de sus escritos, bajo los títulos de: *Opera Posthuma*, para la edición latina y *Nagelate Schriften*, para la edición holandesa. Spinoza había publicado en vida muy pocas cosas: *Principios de filosofía de Descartes* (1663) y *Tratado teológico-político* (como anónimo, 1670). Ello no impidió que sus ideas fueran conocidas y debatidas, no solo entre su grupo de amigos liberales, sino también entre sus enemigos, que no eran pocos, como ya veremos. La fuerza de su pensamiento irradiaba con gran intensidad, sin necesidad de ostentaciones y alharacas, a pesar de que fuera malinterpretado y duramente combatido en muchas ocasiones. ¿Qué trataba en este libro que fuera tan terrible y tan peligroso, aún sin conocerlo?

La gestación de la obra quizás pueda remontarse a finales de 1661, cuando Spinoza aborda las bases de su sistema metafísico en la correspondencia que mantiene con Henry Oldenburg, bases muy cercanas a lo que después será la *Ética*. Ese mismo proceso de intercambio de ideas, tan fructífero para la creatividad y la clarificación del propio pensamiento, se dará en 1663 con el círculo de amigos de Ámsterdam, en el cual destacaban Simon de Vries y Lodewijk Meyer. Allí se discutían los textos de Spinoza y se le planteaban cuestiones críticas al autor. De esta manera, el filósofo aquilatará los conceptos claves del primer libro de la *Ética*, tales como sustancia, atributo, modo, infinito, método y extensión. Todo esto desmitifica el tópico del pensador aislado en su castillo metafísico. El filósofo holandés se hallaba plenamente comunicado con su entorno, imbuido de los problemas de la época y de su país. Desde su aparente retiro en los lugares donde vivió, su filosofía latía con el flujo de los tiempos, y sus preocu-

⁷ Cfr. Ep 68, Carta dirigida a Oldenburg, págs. 377-378 (SO 4, 299).

paciones ética y política así lo atestiguan. Es clave para abordar sus ideas la imbricación entre la línea interna de su pensamiento y la línea externa correspondiente al contexto histórico y político, y además se manifiesta con rasgos peculiares. En él emerge la pasión de, por y para la filosofía, entendida como actitud vital y proyección práctica.

Spinoza interrumpe la *Ética* durante un breve período, y ya en la mitad de 1663 prosigue la tarea de modo exhaustivo hasta 1665, época en que sabemos que había elaborado casi las tres primeras partes. En su origen la obra iba a constar de tres partes y no de cinco como al final resultó. Pero entonces, Spinoza aparca de nuevo el libro porque el acontecer político de su país le lleva a trabajar en el *Tratado teológico-político* (TTP). Cinco años más tarde retomará la *Ética*, y de ahí hasta su muerte convivirá con ella, ampliando, reformando la labor de toda una vida⁸.

Muchos factores contribuyen a hacer de este libro algo especial y uno de ellos es el largo período de elaboración, al compás de los avatares de la propia existencia. Es obvio que todos los escritos del autor han de ser contrastados y relacionados, pero la *Ética* sería la destilación filosófica más cercana al pensar esencial de Spinoza. En esta obra se superponen varias dimensiones, como las estructurales (sus partes constitutivas), y las temporales (el largo e intenso tiempo vital en el que fue pensada y escrita).

A.2. RESPLANDORES DE LA *ÉTICA*

Sobre la *Ética* han posado sus ojos una y otra vez numerosos intérpretes, percibiendo en cada ocasión nuevos aspectos, cual si de un prisma que refleja la luz del propio intelecto se tratara. Ha llegado a ser calificada por Antonio Negri de 'Biblia moderna', que aunaría el *Bildungsroman* filosófico y la *Darstellung* teórica, en el proceso de búsqueda de la liberación humana a partir de un sentido inmanente de la existencia⁹. Es el propio Negri quien ha señalado dos estratos en la *Ética*, denominados 'primera fundación' (correspondiente a las dos primeras partes de la obra: 1661-1665) y 'segunda fundación' (las tres últimas: 1670-1675); y precisamente el TTP sería el punto de inflexión que lleva de una a otra. La *Ética* surgiría así por

⁸ Emilia Giancotti considera que los años claves en la composición de la obra serían de 1661 hasta 1670, y que desde ahí hasta 1675 Spinoza se dedicaría a la revisión y definitiva división en partes. Cfr. Introduzione, *Lexikon Spinozanum*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1970, págs. XXI-XXIII.

⁹ Cfr. Negri, *La anomalía salvaje*, ob. cit., pág. 98. Respecto a la expresión de Negri 'Biblia moderna', recordemos que ya Deleuze había empleado el término 'anti-Biblia' para referirse a la *Ética*. Lo que está en juego con este tipo de expresiones es la importancia y el hondo calado de un libro excepcional en la historia de la filosofía.

crisis internas del pensamiento de Spinoza, en un proceso constituyente, tenso, indomable e inacabado que manifestaría la propia productividad o *potentia* de la construcción del ser, de la realidad, más allá de una interpretación al estilo hegeliano bajo el prisma de una mediación dialéctica. Desde la primera fundación en que el atributo desempeña el papel de mediación, se da el proceso de transformación hacia la segunda fundación, en que desaparece el atributo entendido como mediación para que, de este modo, se constituya la realización ética del sujeto, es decir, que —según Negri— habría una ontología constitutiva en esta obra basada en un fundamento materialista y práctico¹⁰.

La extrañeza de la *Ética* sigue resonando en la actualidad. Para Steven B. Smith, supone también una autobiografía intelectual del filósofo, de alguna manera un puente tendido hacia su vida, teniendo en cuenta las lagunas que nos encontramos en el estudio de su biografía. La importancia de la obra residiría, según Smith, amén de muchas aportaciones originales en diversos campos de saber como en el de la política, en ser un libro clave en la idea moderna de la individualidad¹¹.

La estructura del texto, a pesar de algunas erratas, es clara y revela la profundidad de un propósito consciente y maduro. El propio Spinoza sintetiza los objetos de conocimiento de cada una de las partes del libro:

- Primera: De Dios.
- Segunda: De la naturaleza y origen del alma.
- Tercera: Del origen y naturaleza de los afectos.
- Cuarta: De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos.
- Quinta: Del poder del entendimiento o de la libertad humana.

El objetivo último es la salvación del hombre, entendida como liberación que culmina en el amor intelectual de Dios. Toda la metafísica, la

¹⁰ *Ibíd.*, capítulos III y VII, págs. 93-128 y 246-305, respectivamente. Sobre la lectura 'salvaje' por su extraordinaria potencia interpretativa que Negri hace de Spinoza, cfr. el artículo de Macherey, «Negri: de la médiation à la constitution (description d'un parcours spéculatif)», recogido en el libro de Macherey, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, París, PUF, 1992, págs. 245-270. Aun reconociendo todas las valiosas aportaciones de Negri a la lectura de la obra de Spinoza, Macherey sugiere que el intérprete italiano vuelve al final de su análisis de la *Ética* (Libro Quinto) a un cierto planteamiento dialéctico, ambiguo respecto a su propósito inicial con el cual pretendía exorcizar toda mediación, y que servirá a su vez de puente a su estudio del *Tratado Político*.

¹¹ Cfr. Steven B. Smith, *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007 (ed. original, 2007), pág. 19. Este autor interpreta la *Ética* a la luz de una fuerte impronta judía y desde una perspectiva de terapia moral que busca una libertad redentora desde la responsabilidad individual.

epistemología o el análisis afectivo se encaminan hacia este fin. Propósito ético de Spinoza que enlaza con muchas corrientes de pensamiento (Platón, Nietzsche, Marx, Freud) que han buscado la liberación humana mediante el desenmascaramiento de las apariencias, de los falsos ídolos, de las ideologías, de los mecanismos inconscientes, etc., dependiendo en cada autor de las circunstancias de la época y de los engaños que a cada uno le tocó vivir. En el caso de Spinoza, el caballo de batalla serán las pasiones; y las afrontará, no mediante un estudio mojigato que las niegue, sino mediante un lúcido análisis geométrico que las transmute en catapulta hacia un cambio profundo del ser humano. Este mismo análisis efectuará en los campos de la política y de la religión en el *Tratado político* y en el *Tratado teológico-político*. Únicamente la verdad de lo que es, puede originar un cambio profundo, auténtico. Ahí residiría uno de los nódulos significativos de la *Philosophia perennis*: comprender para liberarse y liberar a los otros. La individualidad del camino no excluye la irradiación de sus efectos a otras personas. De esta forma, el filósofo holandés intentará conjugar lo individual con lo comunitario, como muestran claramente sus obras políticas.

Muchas han sido las resonancias interpretativas de esta obra a lo largo de la historia. Por un lado, se insiste en su finalidad práctica, como lo hace Unamuno, según el cual, Spinoza luchaba trágicamente contra el horror a la finitud, a la muerte¹². En esa misma línea interpretativa, algunos autores marxistas y freudianos lo consideran como un precursor de ambas corrientes respectivamente, e insisten en el aspecto transformador y/o terapéutico de su pensamiento. A raíz de la polémica del *Pantheismusstreit* (e incluso antes), que permitió recuperar definitivamente al semiolvidado y maldecido Spinoza y conectarlo con el surgimiento del Idealismo¹³, se va a produ-

¹² Sobre el paradójico interés de Unamuno por Spinoza (actitud polémica pero teñida de simpatía) y cierta interpretación inadecuada por parte del español de algunas de las ideas filosóficas de Spinoza, cfr. el minucioso artículo de Mariano Álvarez Gómez, «El trágico judío portugués de Ámsterdam. La doctrina spinoziana del 'conatus' en *Del sentimiento trágico de la vida*», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 32, 1997, págs. 7-31. Unamuno clama por una inmortalidad personal, mientras que Spinoza, negando esta inmortalidad, se refugia en la eternidad del amor intelectual de Dios. Según Álvarez, Unamuno vería en Spinoza una actitud similar respecto al anhelo de no morir, pero el escritor criticaría al filósofo que fuera incapaz de creer en su propia inmortalidad. Asimismo para la relación entre ambos autores en este tema, cfr. L. Madanes, «Moral y muerte: examen de algunas referencias de Unamuno a Spinoza», en Atilano Domínguez (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, págs. 445-464.

¹³ Para una visión muy completa de la importancia de la filosofía de Spinoza en la gestación y desarrollo del Idealismo alemán (con y contra Spinoza), que incluye la querella del panteísmo y los entresijos de la compleja evolución de los sistemas de Fichte, Schelling y

cir una relación intensa, de casi enamoramiento en algunos casos, y más ambigua en otros, por parte de muchos autores respecto a la filosofía de Spinoza: Mendelssohn, Lessing, Herder, Novalis, Heine, Goethe, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Renan, Coleridge, Shelley, entre otros. Recordemos, por cierto, que fue Mendelssohn quien comentó la importancia de la doctrina de Spinoza sobre los afectos y, al mismo tiempo, la escasa atención de que había sido objeto por parte de los estudiosos de la época¹⁴.

Precisamente en la radicalidad de su planteamiento, que niega la existencia de una divinidad personal y trascendente, que enfrenta el estudio de la naturaleza humana sin los prejuicios de las morales cristiana y judía, y que busca una vía de solución a los grandes problemas del hombre, es donde se halla la peligrosidad de un pensamiento subversivo, que mira con ojos nuevos lo tradicional para transmutarlo. Por eso, en su propio tiempo e incluso después, fue tan temido y odiado.

Además de estas lecturas de la *Ética* hay y habrá, por fortuna, muchas más. Martial Gueroult¹⁵ y Gilles Deleuze¹⁶ analizan la obra en cuanto que utiliza un lenguaje representativo, y afrontan su estructura geométrica, desde un análisis de la supuesta coherencia del método. Pero el método no es perfecto, tiene fisuras. Spinoza se sirve de los escolios para demostrar proposiciones posteriores, sin que, a su vez, los escolios mismos estén de-

Hegel, amén de su conexión con el Romanticismo de Hölderlin, cfr. el ya clásico libro de Jean-Marie Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme allemand*, París, J. Vrin, 1994. Vaysse va más allá de las interpretaciones históricas concretas y se pregunta cómo el pensamiento de Spinoza se ha resistido siempre a una integración dentro de la historia de la filosofía (recuerda el casi mutismo de Heidegger respecto a él); y concluye cómo el reto filosófico más importante, una vez superado el deslumbramiento por el proceso de las génesis especulativas idealistas, sería la posible relación entre un pensamiento de la finitud y un pensamiento de la totalidad. Y en esta última tarea Spinoza fue y sigue siendo un interlocutor imprescindible. Para un análisis más concreto del período intermedio de recepción de Spinoza en Alemania, desde la publicación del TTP en 1670 hasta la polémica del espinosismo, cfr. María Jimena Solé, *Spinoza en Alemania (1670-1789)*, Buenos Aires, Brujas, 2011.

¹⁴ Cfr. Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, F. Fromann Verlag, 1976, vol. 11, pág. 149: «Encuentro tanta profundidad en la teoría de los afectos de Spinoza, que me sorprende que los filósofos actuales hayan pasado por esta materia con tanto apresuramiento» (Carta de Mendelssohn a Lessing en 1757). Para un estudio más específico de la influencia de Spinoza sobre la mentalidad de la época y su concreción en algunos autores, véase Willi Goetschel, *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing and Heine*, Madison, University of Wisconsin Press, 2004, y Louise Crowther, *Diderot and Lessing as Exemplars of a Post-Spinozist Mentality*, Londres, Maney Publishing for the Modern Humanities Research Association, 2010.

¹⁵ Cfr. Martial Gueroult, *Spinoza. I Dieu*, Millau, Aubier Montaigne, 1968, y *Spinoza. II L'âme*, Millau, Aubier Montaigne, 1997 (1.ª ed., 1974).

¹⁶ Cfr. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, ob. cit.

mostrados. Sobre la importancia de los escolios en el espinosismo y su valor emergente y apasionado, me remito a la influyente interpretación de Deleuze:

La *Ética* es un libro escrito en dos ejecuciones simultáneas; una elaboración en el continuo seguirse de las definiciones, proposiciones, demostraciones y corolarios que desarrollan los grandes temas especulativos con todos los rigores del espíritu; otra ejecución, más en la rota cadena de los escolios, línea volcánica discontinua, segunda versión bajo la primera que expresa todos los furores del corazón y propone las tesis prácticas de denuncia y liberación¹⁷.

Decir 'Spinoza' es también en cierta manera decir 'Deleuze'¹⁸. Este estudioso vuelve una y otra vez sobre la *Ética*, deslumbrado también por uno de los libros más importantes que se hayan escrito¹⁹. En su sugerente interpretación nos habla de tres elementos en la *Ética*, que constituyen además formas de expresión y no meramente contenidos: signos o afectos, conceptos o nociones comunes, y esencias o perceptos, que se corresponden, respectivamente, con los tres géneros de conocimiento. Los conceptos se expresan en la *Ética* geométrica, visible, de proposiciones, axiomas, definiciones, demostraciones, postulados, corolarios; los signos irrumpen a través de la cadena volcánica de los escolios como una segunda *Ética* o sombra de la primera, pero no por ello, menos importante o necesaria:

Ambos libros, las dos *Éticas*, coexisten, una desarrollando las nociones libres conquistadas a la luz de las transparencias, mientras que la otra, en lo más profundo de la mezcla oscura de los cuerpos, prosigue el combate entre las servidumbres y las liberaciones. Dos *Éticas* por lo menos, que tienen un único y mismo sentido pero no la misma lengua, como dos versiones del lenguaje de Dios²⁰.

¹⁷ Cfr. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 1984 (ed. original, 1970), pág. 41.

¹⁸ Sobre la dinámica y penetrante lectura que Deleuze hace de Spinoza en cuanto pensamiento vivo que nos impele a volar y avanzar, cfr. Macherey, «Deleuze dans Spinoza», en *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, ob. cit., págs. 237-244. Macherey propone un sugerente hilo conductor: seguir a Spinoza dentro de Deleuze y a Deleuze dentro de Spinoza; parafraseando al propio Deleuze, Macherey afirma que «il se retrouve 'dans' Spinoza» o «le prendre par le milieu», abordando de este modo el punto central del cual surgirían las cuestiones de la reflexión filosófica de Spinoza, y que para Deleuze en este caso sería el problema de la expresión.

¹⁹ Cfr. Deleuze, el capítulo titulado «Spinoza y las tres 'Éticas'», en *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996 (ed. original, 1993), págs. 192-209.

²⁰ *Ibid.*, págs. 202-203.

Pero ahí no termina el impetuoso flujo del pensar espinosiano, según Deleuze. Habría una tercera *Ética*, el Libro Quinto, el libro de las esencias, singularidades o perceptos, en el cual desembocamos, pero que siempre ha estado ahí, como crisol de la luz misma, y que se expresa a través de un método de invención no continuo, sino que procede por saltos e intervalos correspondientes al tercer género de conocimiento. La aparente contradicción de esta confluencia de niveles es, en realidad, intensa creatividad:

El libro V es la unidad extensiva extrema, pero porque constituye también la punta intensiva más condensada: ya no hay diferencia alguna entre el concepto y la vida. Pero también en lo que le precede encontramos la composición y el entretendido de dos componentes —lo que Romain Rolland llamaba ‘el sol blanco de la sustancia’ y ‘las palabras de fuego de Spinoza’²¹.

Las posibles tres *Éticas* que Deleuze rastrea en Spinoza conviven de manera fascinante. Y así concluye Deleuze su juicio sobre este libro:

La *Ética* de las definiciones, axiomas y postulados, demostraciones y corolarios, es un libro-río que desarrolla su cauce. Pero la *Ética* de los escolios es un libro de fuego, subterráneo. La *Ética* del libro V es un libro aéreo, luminoso, que procede por destellos. Una lógica del signo, una lógica del concepto, una lógica de la esencia: la Sombra, el Color, la Luz. Cada una de las tres *Éticas* coexiste con las otras y se prolonga en las otras, pese a sus diferencias de naturaleza. Se trata de un único y mismo mundo. Cada una tiende pasarelas para cruzar el vacío que las separa²².

Una vez hecho un primer acercamiento a esta bella lectura, añadiré que para Deleuze la llamada ‘fisura geométrica’ en el método de Spinoza no es un error ni fruto de la inconsistencia, sino que responde al propósito del autor de protegerse —consciente como él era de la potencialidad de sus ideas—, utilizando el solapamiento de los escolios para sus afirmaciones más arriesgadas. De esta manera, su obra deviene paradójica y dialéctica. En este mismo carácter insiste Vidal Peña²³, para el cual el orden geométrico es un medio desbordado por la propia riqueza del pensamiento espinosista, y así se convierte en una crítica desde dentro al sistema del racionalismo en general. Frente al pretendido dogmatismo espinosista ya tematizado

²¹ Cfr. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, ob. cit., pág. 169.

²² Cfr. Deleuze, ‘Spinoza y las tres *Éticas*’, en *Crítica y clínica*, ob. cit., pág. 209.

²³ Cfr. Vidal Peña, Introducción a su edición de la *Ética* y su obra monográfica sobre Spinoza, *El materialismo de Spinoza*, ob. cit.

por Jacobi²⁴ en su famosa obra, *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a M. Mendelssohn*, y nódulo de toda la polémica panteísta a la que ya hemos aludido, Vidal Peña —en diálogo con la interpretación acosmista que del filósofo holandés hiciera Hegel— defiende que la exposición que hace Spinoza de la sustancia es crítica, ya que dicha sustancia es absoluta pluralidad e indeterminación: lo desconocido infinito, el Ser con mayúsculas, la realidad inconquistable. Vidal Peña niega las interpretaciones monista, panteísta y dogmática que, tradicionalmente, se hicieron en el pasado sobre el filósofo, y él postula para este autor, en cambio, un materialismo no metafísico.

Concluyendo el análisis sobre la coherencia del método de Spinoza, sabemos que el orden geométrico no es perfecto, ya que el autor da por demostrados algunos elementos, como en la Parte Primera, cuando afirma que Pensamiento y Extensión son realidades, sin haberlas demostrado previamente. Además, Spinoza no contempla la independencia de los axiomas que actualmente defendemos en un proceso deductivo. Sin embargo, a pesar de estas objeciones, el método deductivo de la *Ética* es adecuado al pensamiento que el autor nos transmite, y ambos, método e ideas, forman un entramado sólido, fuerte y original, que remonta y supera los procedimientos escolásticos y cartesianos. Así lo defiende Francisco José Martínez:

El método de Spinoza es deductivo, pero eso no le hace parecerse en nada a la deducción silogística escolástica ya que crea ciencia, es inventivo y progresivo y sin embargo tampoco tiene nada en común con el análisis cartesiano.

El método spinosista no es otra cosa que un conocimiento reflexivo, o idea de la idea. Principio fundamental que en vano buscaríamos en sus pretendidos antecedentes cartesianos y escolásticos²⁵.

La profundidad del pensamiento trasciende los límites iniciales y el propio orden que genera conocimiento, se ve dialécticamente transformado en un orden nuevo. El Libro Quinto de la *Ética* refleja esta evolución ascendente de la meditación de Spinoza. En este sentido, Bernard Rousset destaca la coherencia del espinosismo al analizar la *Ética* a la luz de su rigor racional y de su exigencia de salvación²⁶. Frente a las numerosas interpre-

²⁴ Véase José L. Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Barcelona, Anthropos, 1989. Esta obra es un amplio estudio sobre la filosofía de Jacobi como germen del irracionalismo, teniendo en cuenta su confrontación con el pensamiento kantiano, la importancia de la polémica panteísta y la génesis del Idealismo alemán.

²⁵ Cfr. Francisco José Martínez, *Materialismo, Idea de totalidad y Método deductivo en Espinosa*, Madrid, UNED, 1988, pág. 170.

²⁶ Cfr. Bernard Rousset, *La perspective finale de «L'Éthique» et le problème de la cohérence du spinosisme. L'autonomie comme salut*, París, Vrin, 2005.

taciones posibles, que resaltan las contradicciones de esta filosofía en general y de esta obra concreta, entre la aspiración religiosa de salvación y el rigor de un sistema geométrico, Rousset pretende salvaguardar la coherencia entre fondo y forma que existe en el espinosismo, aun con todas sus paradojas y dificultades. Para Rousset, la *Ética* refleja el resultado final de la evolución del pensamiento del autor que, partiendo de un inmanentismo general unido a un panteísmo tradicional en sus primeras obras, desemboca en el inmanentismo absoluto del racionalismo y del naturalismo. Y concluye Rousset que la salvación para Spinoza consiste en la sola actividad inmanente del hombre (modo finito de la sustancia infinita), en su autonomía y alegría plenas de conciencia ontológica de sí mismo (Libro Quinto)²⁷.

La actualidad y los innumerables significados de la *Ética* constituyen un asunto recurrente entre los intérpretes de Spinoza. Se trata de una obra geométrica que escapa a una lectura unívoca. Pierre Macherey constata el interés por el espinosismo como un afán renovado ante una potencia intelectual de primer orden, abierta, activa y en continuo proceso de transformación²⁸. De esta manera, para Macherey hacer a Spinoza siempre presente implica también una lectura de sus interpretaciones, nunca conclusa, por cierto, y formar parte de una comunidad, heterogénea y libre, de estudiosos del filósofo. Spinoza sigue vivo y la *Ética* también. Recordemos, por ejemplo, el Congreso Internacional que se celebró en España, en Almagro en octubre de 1990²⁹, y al que han seguido otros no menos relevantes gracias a la gran labor del Seminario Spinoza³⁰, o en el ámbito alemán el

²⁷ *Ibíd.*, págs. 225-240.

²⁸ Cfr. Pierre Macherey, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, ob. cit.

²⁹ Cfr. *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (Actas del Congreso Internacional, Almagro, 1990), ob. cit. Lo tratado en el congreso giraba en torno a los siguientes aspectos: la posibilidad de una ética dentro de una metafísica determinista, la significación de una ética del deseo, las relaciones entre razón y pasiones, el papel de la política en la ética y el sentido último de la vida humana (felicidad y eternidad). El citado congreso logró otro de sus objetivos fundamentales: la constitución del Seminario Spinoza en España, de gran proyección y fecunda actividad.

³⁰ Cfr. *Spinoza y España*, edición preparada por Atilano Domínguez, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994 (recoge los actas del Congreso Internacional «Relaciones entre Spinoza y España», Almagro, 1992). Cfr. *Espinosa: Ética e Política*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999 (Actas del Congreso «Espinosa: Ética e Política», Santiago de Compostela, 1997). Cfr. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara (editores), Madrid, Trotta, 2007 (recoge los trabajos del Congreso Internacional sobre «El gobierno de los afectos en Spinoza», 2001). Cfr. *Spinoza: de la física a la historia*, Julián Carvajal y María Luisa de la Cámara (coords.), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008 (recoge los trabajos del Congreso Internacional «Spinoza: De la física a la historia», 2005). Cfr.

Congreso de la Spinoza-Gesellschaft en otoño de 1996 acerca de la actualidad de la doctrina ética de los afectos en Spinoza³¹, amén de los análisis exhaustivos de los grandes especialistas franceses, Matheron³², Macherey³³ y Moreau³⁴. Es imposible no incidir una y otra vez sobre esta gran obra filosófica, cambiando los enfoques y las estrategias de aproximación, incluso hasta desde una geometría riemanniana, como ha llevado a cabo recientemente Rabouin³⁵. Este filósofo-matemático francés nos propone ir más allá de Spinoza, o *curvar* la interpretación de la *Ética* al igual que la geometría de Riemann curva el espacio clásico euclidiano. De esta forma, este estudioso interpreta la obra como una ética local que aspira al noble objetivo de la vida buena en el aquí, como una invitación a la actividad perso-

Spinoza. Ser e agir, coordinado por Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Diogo Pires Aurélio, Olivier Feron, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011 (recoge las actas del Colóquio Internacional, Lisboa, 2010).

³¹ Cfr. *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, Klaus Hammacher, Irmela Reimers-Tovote y Manfred Walther (Hrsg.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000. Los artículos aquí recogidos pertenecen al congreso de 1996, organizado por la Spinoza-Gesellschaft y la Evangelische Akademie Loccum. La idea motriz del congreso fue analizar la influencia de la ética de Spinoza como doctrina de los afectos en las discusiones éticas de la actualidad. También se estudió la importancia de la ética del autor dentro de la historia de la ética en general. Concretamente en Alemania, la omnipresencia de la teoría kantiana, basada en principios y no en afectos, había oscurecido las huellas de la ética de Spinoza. Ni siquiera en el siglo xx, con el cambio de rumbo en el ámbito filosófico gracias al Neohegelianismo y a la Filosofía de la vida, hubo espacio para las ideas del filósofo holandés; a raíz del triunfo del nacional-socialismo en este país, la influencia judía en el pensamiento fue relegada, y este aspecto es algo que también quiso recuperar de manera indirecta el mencionado congreso a través de la reivindicación de la figura de Spinoza. A pesar de esa ausencia era posible observar en algunas ciencias humanas (medicina), la importancia que cobra la afectividad en el comportamiento humano. El congreso pretendía que algunos especialistas en ciencias humanas (economía, medicina, política, derecho), a la vez que explicaban los principios éticos fundamentales que rigen estas disciplinas, indagaran sobre los puntos de contacto que pudiera haber con la ética de los afectos de Spinoza, dada la relevancia de esta teoría respecto a un mejoramiento de la experiencia ética y a una visión más humanista y comprometida con la dimensión afectiva del hombre.

³² Cfr. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Les Éditions de Minuit, 1988 (1.ª ed., 1969).

³³ Cfr. los cinco libros de Pierre Macherey que analizan respectivamente los cinco libros de la *Ética*: *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, París, PUF, 2001 (1.ª ed., 1998); *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, París, PUF, 1997; *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, París, PUF, 1998 (1.ª ed., 1995); *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*, París, PUF, 1997; *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, París, PUF, 1997 (1.ª ed., 1994).

³⁴ Cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, París, PUF, 1994. *Spinoza et le spinozisme*, París, PUF, 2003.

³⁵ Cfr. David Rabouin, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, París, PUF, 2010.

nal intransferible, y no como la imposición de un marco normativo y teórico. Por ello, la ética de Spinoza va unida a una teoría de los afectos y de los deseos. Rabouin desarrolla este análisis sin tener en cuenta el entramado global de la serie causal infinita, es decir, sin asumir el telón de fondo de lo ya establecido por el filósofo en los Libros I (Dios) y II (naturaleza y origen del alma) de la *Ética* en cuanto a la ontología y al conocimiento, respectivamente. De ahí la apuesta de Rabouin por la localidad de la ética, aunque esta también sea racional y sistemática, frente a una ontología de la totalidad y un conocimiento global, presupuestos o enfoques que este intérprete no asume.

Sirvan estas breves pinceladas como introducción para el asunto que me ocupa (los afectos). Nadie puede abarcar esta gran obra en su totalidad y complejidad. Desde una calculada acotación previa, me voy a centrar en las Partes Tercera, Cuarta y Quinta de la *Ética*, y en los problemas y las soluciones que plantean en relación con el estudio de la afectividad, su proceso de conocimiento, y su función en la liberación humana, además de los remedios prácticos frente a las pasiones.

Y una vez efectuado un primer acercamiento a la obra, volvamos con un *zoom* de alejamiento óptico al hombre, al autor, a su vida, a sus avatares. Y desentrañemos qué pasiones vivió, sufrió, gozó Spinoza, que nutrieron su espíritu de la materia afectiva que luego él tejería como filosofía.

B. UNA VIDA DE ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

B.1. LOS ORÍGENES Y EL DESARRAIGO

Su biografía fue un continuo transcurrir de encuentros y desencuentros, de ilusiones y expectativas que se veían reiteradamente frustradas, pero que, aún así, no le impedirían mantener una alegría y una fortaleza internas, incólumes a lo largo de su vida. El encuentro y la pérdida configuran dos claves importantes que aglutinarían las experiencias vividas.

Baruch Spinoza (también Benito, Bento o Benedictus)³⁶ nace en Ámsterdam el 24 de noviembre de 1632. Bendecido por su nombre, será maldecido después en muchas ocasiones. Pertenecía a una familia de judíos sefarditas y antiguos marranos, oriunda de España que se trasladó a Portugal, de donde emigraría con posterioridad a Holanda, debido a la persecución religiosa de la Inquisición. Los marranos eran judíos de origen hispá-

³⁶ El origen del nombre es portugués (*espinhosa*), lugar de espinos. Cfr. Steven Nadler, *Spinoza*, Madrid, Acento editorial, 2004 (ed. original, 1999), pág. 54. Por ello diversos estudiosos utilizan la grafía española del nombre: 'Espinososa'.

nico falsamente convertidos al cristianismo por la fuerza, por ello también denominados 'criptojudíos'³⁷. El término 'marrano' poseía ya entonces un claro sentido peyorativo, no exento de connotaciones religiosas (la prohibición de comer cerdo para judíos y árabes), etimológicas ('marrano' es el tornadizo, el converso)³⁸, y hasta metafísicas ('marrar' es fallar, ser incompleto, manifestar una carencia, una impureza de raza y de esencia)³⁹. Esa impronta de un pueblo perseguido y exiliado va a ser fundamental en la vida y en la obra de Spinoza. El filósofo será perseguido no solo por su propia tribu de origen, sino también por otros sectores sociales, y habrá de manejarse con extrema prudencia (como reza su lema vital: *caute*) para evitar un fin trágico. Su abuelo había llegado a Ámsterdam hacia 1600, procedente de Portugal, quizá de Vidigueira, en el distrito de Beja en el Alentejo. Su familia, económicamente acomodada, disfruta de merecida estima en la comunidad judía. Su padre, Miguel, comerciante en frutos secos, aceite, semillas y otros productos, llega a formar parte de los *Parnassim*, el consejo rector, y también es miembro del *Mahamad*, el gobierno de la Comunidad. Su tío, Abraham, es uno de los comerciantes más adinerados de la ciudad. Incluso, la madre de Spinoza, Hanna Deborah, lleva una considerable dote al matrimonio. La comunidad judía de Ámsterdam (*la*

³⁷ El término 'marrano' aparece en el *Diccionario* de Joan Corominas con la siguiente significación: «En la acepción 'cristiano nuevo', princ. s. XIII, es indudablemente aplicación figurada de *marrano* 'cerdo', vituperio aplicado, por sarcasmo, a los judíos y moros convertidos, a causa de la repugnancia que mostraban por la carne de este animal, prohibida por sus antiguas religiones. En el sentido de 'cerdo' es palabra propia del castellano y el portugués (*marrão*), probablemente tomada del ár. *māhram*, 'cosa prohibida', que alude a dicha prohibición». Cfr. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1980 (1.ª ed., 1961), pág. 383. Révah se hace eco de esta acepción en su artículo «Les marranes» (ed. original, 1958), recogido en la obra *Des marranes à Spinoza*, París, Vrin, 1995. Asimismo cita el opúsculo de Arturo Farinelli sobre la historia del término, pág. 14.

³⁸ Fernando Díaz Esteban vincula el término con la raíz árabe *marra*, que significa pasar. «Marrano» (que no aparece en los diccionarios árabes) significó «tornadizo», «converso». Recogido en su artículo «Pensamiento Judío en Ámsterdam en el siglo XVII», dentro del curso *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí* (X Curso de Cultura Hispano-judía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, pág. 238.

³⁹ Cfr. Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987. Aquí Albiac explora el filón de una significación del castellano antiguo: «'los que marran', fallidos, incompletos, no acabados [...]» (pág. 16); «[...] el 'carente', aquel a quien falta algo para ser un verdadero cristiano, *el que marra*, el fallido, inacabado, frustrado; tal es el significado primero y el origen de un término luego marcado por la zafiedad del insulto: *marrano*» (pág. 60). Los propios judíos llamaban a estos falsos cristianos nuevos, *anussim* (forzados) como recoge Yimirhayu Yovel en su obra, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya y Mario Muchnik, 1995 (ed. original, 1989). Yovel insiste en los aspectos político-social e incluso metafísico, y no solo religioso, que entrañaba el valor de la pureza de sangre, págs. 34 y 35.

Nueva Jerusalén) es próspera, goza de un elevado grado de autonomía y del respeto hacia sus prácticas religiosas dentro de un país donde la tolerancia es uno de sus distintivos, aunque también tuviera aspectos sombríos.

Cuando Spinoza tenía seis años, muere su madre. Poco sabemos de las repercusiones concretas de este hecho en la vida del pequeño Baruch, pero no resulta difícil imaginar que esa pérdida dejaría una profunda huella en él.

A los siete años, Baruch ingresa en la escuela elemental de la comunidad hebrea. Se cree que solo asistió a los cuatro o, a lo sumo, a los cinco primeros cursos de la escuela Talmud Torá, y no a los cursos superiores, dirigidos ya a los futuros rabinos⁴⁰. Estudiar hebreo, el Antiguo Testamento (de preferencia el Pentateuco, los Libros Históricos y los Libros Proféticos), la Torá y el Talmud. Según Vaz Dias⁴¹, Spinoza no habría asistido a las clases superiores del ortodoxo Saúl Leví Morteira, amigo íntimo de su padre y uno de los rabinos más influyentes de la ciudad, lo cual implicaría que el joven Baruch no iba a ser rabino. Pero aunque Spinoza no siguiera el régimen educativo oficial de la enseñanza superior instituido por la sociedad educativa Ets Haim (árbol de la vida), esto no supondría ningún detrimento en su formación, ya que bien pudo seguir otro camino, como la *yeshivá*, a través de grupos de estudios para adultos que se reunían una vez por semana. Quizás Spinoza participó en la *yeshivá* Keter Torá, dirigida por Morteira⁴². Y de esta manera, pudo haber adquirido un cierto conocimiento, aunque no exhaustivo del Talmud, y de filósofos judíos como Ibn Ezra, Rashi y Maimónides⁴³. Asimismo se considera que Menasseh ben Israel⁴⁴, el rabino de tendencias progresistas y mesianistas, opuesto doctrinalmente a Morteira y editor de obras importantes, también desempeñó un papel importante en la educación de Spinoza⁴⁵; quizás como una espe-

⁴⁰ Cfr. Hubertus G. Hubbeling en su obra *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981 (ed. original, 1978), pág. 24, basándose en los documentos de Vaz Dias y Van der Tak. Asimismo, cfr. Nadler, ob. cit., pág. 101.

⁴¹ Citado por Nadler, ob. cit., pág. 122.

⁴² *Ibíd.*, págs. 122, 133-135. Nadler sigue así a Vaz Dias.

⁴³ *Ibíd.*, págs. 138-139.

⁴⁴ Menasseh no era un talmudista tan preparado como Morteira, pero tenía ideas liberales y contacto con círculos cristianos. Además de comerciante, fue librero y editor, y dedicó gran parte de su tiempo a dar a conocer el judaísmo a los gentiles y a intentar, sin conseguirlo finalmente, la readmisión de los judíos en Inglaterra. Su obra más conocida fue el *Conciliador*. Incluso cayó en desgracia durante un tiempo en la comunidad judía y también recibió una orden de proscripción temporal en 1640, aunque luego fuera restituido. *Ibíd.*, págs. 139-144.

⁴⁵ La influencia pudo ser indirecta, como una especie de mentor intelectual, incluso como librero, y no como maestro directo en la Talmud Torá (no coincidió con Spinoza siendo este alumno), ni como profesor en alguna *yeshivá*. Lo que es indudable es que Spino-

cie de tutor intelectual que le abría nuevos horizontes a través de la lectura de autores heterodoxos, como el calvinista francés Isaac La Peyrère⁴⁶, o el cabalista cretense Joseph Salomon Delmedigo⁴⁷. Respecto a la influencia de este último sobre Spinoza, hay diversas interpretaciones: desde aquellos que minimizan el influjo, como Hubertus G. Hubbeling⁴⁸, hasta otros como Theun de Vries⁴⁹, que considera que Delmedigo le abre al filósofo judío un mundo nuevo, más abierto y libre, alejado de la autoridad paterna. Todos estos encuentros irán aquilatando el nuevo pensar de aquel joven rebelde, orgulloso, de inteligencia brillante e inquisitiva.

Las lenguas familiares de Spinoza, tanto en su casa como en la escuela, son el portugués y el castellano. La enseñanza en la comunidad sefardí de Ámsterdam se impartía en español como en todas las comunidades sefardíes, puesto que era el idioma de la cultura y la religión. En cuanto al portugués, siempre fue el idioma más cómodo para el filósofo como lengua familiar⁵⁰. Más tarde aprenderá holandés y latín, idioma en el cual escribirá toda su obra (excepto el *Tratado Breve*, escrito en holandés, con el título de *Korte Verhandelng*), pero sin llegar nunca a dominarlo como sus lenguas maternas o como el idioma hebreo. También adquirirá más adelante algún conocimiento de griego, alemán e italiano⁵¹.

za conocía las obras de Menasseh, ya que alguna de ellas, como la *Esperanza de Israel*, estaba en su biblioteca. *Ibíd.*, págs. 145-147. También cfr. Theun de Vries, *Spinoza*, Hamburg, Rowohlt, 2004 (1.ª ed., 1970), pág. 29. Robert Menasse, en una peculiar novela sobre la vida de Menasseh, se permite fabular —apenas con unos retazos— sobre la relación maestro-discípulo entre Menasseh y Baruch, cfr. *La expulsión del infierno*, Madrid, Alianza, 2004 (ed. original, 2001).

⁴⁶ Este autor defendía algunas tesis heréticas para el judaísmo: negaba la autoría del Pentateuco atribuida a Moisés y mantenía la hipótesis preadánica (existencia de una humanidad anterior a Adán y Eva). Spinoza tenía una obra de este autor, *Praeadamitae sive exercitatio super versibus*, en su biblioteca y también hay ecos en su propia obra, el *Tratado teológico-político*. Cfr. Nadler, ob. cit., pág. 146 y Domínguez, *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, pág. 209.

⁴⁷ Rabino que estudió con Galileo y participó en la comunidad de rabinos de Ámsterdam, trabando amistad con Mennaseh, el cual editó su obra, *Sefer Elim*, que Spinoza llegó a tener en su biblioteca. Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 146-147 y Theun de Vries, ob. cit., págs. 28-29.

⁴⁸ Hubbeling critica la importancia de esta influencia que otros autores como Ancona han destacado, y considera que la similitud estaría en el orden a la hora de plantearse los problemas y nada más. Cfr. ob. cit., pág. 25.

⁴⁹ Junto a este cabalista, De Vries considera que los otros autores de gran importancia simbólica en esta etapa crucial para la formación del pensamiento del filósofo holandés serían Aristóteles, Averroes y Maimónides. Cfr. ob. cit., págs. 28-29.

⁵⁰ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 78 y 98-99 y Koenraad Oege Meinsma, *Spinoza et son cercle*, París, Vrin, 2006 (ed. original, 1896), pág. 294.

⁵¹ Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 95 y 294-295.

B.2. NUEVOS HORIZONTES

B.2.1. *En casa de Van den Enden: juventud y rebeldía*

Poco a poco, el joven Baruch se va alejando de la comunidad de origen, frecuenta otros círculos y experimenta una profunda crisis existencial que le llevará por nuevos derroteros. Una figura fundamental en la educación de Spinoza y en su trayectoria vital es el díscolo Francisco Van den Enden, que había sido expulsado de la Compañía de Jesús antes de ser ordenado. Le da lecciones de matemáticas, latín y, probablemente, de filosofía escolástica cristiana (Suárez); acaso también le pone en contacto con el Racionalismo, la nueva ciencia, incluso la filosofía renacentista, humanista y la filosofía grecolatina, incluida la estoica, además de facilitarle lecturas novedosas en el plano político, y la apertura hacia un ideal democrático⁵².

Hay que señalar la importancia de Van den Enden en la crisis espiritual y el cambio de rumbo de Spinoza hacia un camino secular, como hacen la mayoría de los biógrafos del filósofo, si bien modulando esta influencia y no llevándola hasta el extremo, ni tampoco considerando al ex-jesuita como una especie de «Proto-Spinoza»⁵³. Meinsma destaca la amplitud de intereses en el plano del conocimiento por parte del libertino y lucianista Van den Enden, también su gran capacidad para la enseñanza y el campo inmenso de autores que le abrió a Spinoza, además de proporcionarle un ámbito fecundo y expansivo para conocer «el corazón humano y encontrar nuevos amigos»⁵⁴. Madeleine Francès otorga mayor importancia a la influencia de Van den Enden y otros espíritus libres en la crisis de Spinoza que al grupo de colegiantes⁵⁵. Nadler insiste en la importancia del encuentro con Van den Enden, para forjar su ideal secular y democrático: «[...] es indudable que Spinoza extrajo un gran beneficio del contacto con el ex jesuita. Además del conocimiento del latín, la compañía de Van den

⁵² Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 159-161, 164-165. Entre esas hipotéticas lecturas podrían figurar: Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Grotius, Pierre de la Court, a quien Spinoza conoció personalmente.

⁵³ Así lo considera Wim Klever, exagerando en demasía esta influencia en opinión de Nadler, cfr. ob. cit., págs. 489-490.

⁵⁴ Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 137-142 y 146-148. El término 'lucianista' se aplica a los libepensadores o *esprits forts* de la época y está inspirado en el filósofo griego Luciano de Samosata del siglo I d.C., caracterizado por su actitud escéptica y el cultivo de la sátira. Cfr. el glosario de Hubbeling que aparece en esta obra de Meinsma, pág. 389.

⁵⁵ Cfr. Madeleine Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, París, Alcan, 1937, págs. 243-245 y 250-251.

Enden le aportó una preparación humanista, y seguramente también una mayor depuración de sus opiniones políticas y religiosas»⁵⁶.

Antonio Damasio destaca la importancia que tuvo Van den Enden, incluso considera que fue el catalizador que Spinoza necesitaba para dar definitivamente el salto fuera del nido judío. La formación que recibió en aquella escuela un tanto «escandalosa» para la época por su ambiente más abierto, incluiría también medicina, física, historia y política, incluso las ideas acerca del amor libre de un libertino como Van den Enden⁵⁷. Por otro lado, otros autores como Hubbeling ya habían dulcificado ese pretendido aspecto radical de Van den Enden, recordando que este llega a influir en su propio yerno para que se convierta al catolicismo⁵⁸.

Al margen del mayor o menor grado de libertinismo de este personaje, y aunque el joven Baruch ya era por aquel entonces un pensador independiente, con ideas propias, incluso radicales en cierto sentido, lo cierto es que, gracias a este profesor, se le abre un mundo nuevo de lecturas e intereses y que él aprovecha con fruición esta etapa autodidacta⁵⁹.

El encuentro con Van den Enden es significativo en el aspecto filosófico y también en el sentimental. Fue entonces cuando quizás se enamora Spinoza de Clara María, la hija del profesor y profesora ella misma de latín, la cual le rechaza, aunque este episodio no esté demostrado de modo fehaciente. Es precisamente el biógrafo Colerus quien relata con detalle esta frustrante historia acerca del enamoramiento de Baruch y su rivalidad con otro alumno, Kerckrinck, el cual, finalmente acabaría por conquistar y desposar a la dama:

Spinoza ha contado muchas veces que había tenido la idea de tomarla por esposa, aunque era algo coja y contrahecha de cuerpo, simplemente porque estaba cautivado por su viva inteligencia y su gran erudición. Pero su condiscípulo, Kerckrinck, natural de Hamburgo, que lo había advertido y sentía celos, ganó finalmente su favor, influyendo no poco en ello el precioso collar de perlas, valorado en varios miles de florines, que él le regaló⁶⁰.

⁵⁶ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 165-166.

⁵⁷ Cfr. Antonio R. Damasio, *En busca de Spinoza*, Barcelona, Crítica, 2006 (ed. original, 2003), págs. 221-222.

⁵⁸ Cfr. Hubbeling, ob. cit., pág. 25. Respecto a las ideas religiosas de este peculiar profesor de latín, señala Nadler que quizás irían vinculadas a un cierto deísmo no dogmático, y en política con toda claridad a la defensa del ideal democrático. Ob. cit., págs. 152-153.

⁵⁹ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 157, 159 y 161.

⁶⁰ Cfr. Colerus, parágrafo 5, en *Biografías de Spinoza*, ob. cit., págs. 98-99.

En cuanto a la posibilidad real de esta historia, hay diversas opiniones en un sentido u otro: a favor (Meinsma) y en contra (Nadler)⁶¹. Lo que sí está fielmente documentado en este episodio es que efectivamente Kerckrinck se casó con Clara, y el filósofo conservó su amistad con aquel⁶². Es muy posible que Spinoza a lo largo de su vida se enamorara alguna vez. Y asimismo, que ese episodio de amor frustrado se convirtiera en otra experiencia más de desapego, y que se manifestara en cierta misoginia, presente en algunos de sus textos⁶³.

En casa de Van den Enden, se leían textos clásicos para ser imitados mediante ejercicios de estilo y se representaban obras teatrales, incluso algunas del propio profesor. Entre las obras teatrales clásicas representadas se encontraban las comedias de Terencio. El estudioso Fokke Akkerman analiza la influencia del culto Van den Enden sobre Spinoza en estos aspectos concretos, ya que le imbuje el amor por los clásicos y el teatro. Puesto que se representaban las comedias de Terencio, se pueden detectar referencias a obras de este autor, como *El Eunuco*, en las obras de Spinoza, aunque no sean citas textuales. También habrá otras referencias indirectas de Tácito. Según Akkerman, quizás la imitación de los clásicos constituía en Spinoza una manera de superar una cierta pobreza de vocabulario. Ese tipo de ejercicios de estilo de imitación y repetición, se encuadraba dentro de un método de enseñanza propio de la corriente humanista en la época, método compartido por otros autores y que formaba parte de la enseñanza judía⁶⁴. En esas representaciones teatrales que se llevaban a cabo también actuaba Spinoza. Por aquella época de crisis y distanciamiento de la comunidad hebrea, el futuro filósofo fue agredido por un judío con un cuchillo a la salida del teatro donde había ido,

⁶¹ Meinsma se muestra más proclive a la posibilidad real, cfr. ob. cit., pág. 144. Nadler, en cambio, insiste en el carácter apócrifo de esta historia, dada la diferencia de edad entre la joven (apenas 13 años) y Spinoza (25). Cfr. ob. cit., pág. 158. Destacando la actualidad viva del filósofo holandés hacemos notar que Spinoza se ha convertido en un personaje atractivo para el formato de superventas. Por ejemplo, una novela de Yael Guiladi titulada *El amor de Spinoza*, Barcelona, Edhasa, 2007, la cual recoge ese interés presente por el autor y por su lado más escondido y controlado, el afectivo y sentimental, aunque únicamente desde el plano de la ficción literaria y con escaso rigor en cuanto a testimonios históricos. También contamos con un habitual en este tipo de literatura, Irvin Yalom y su extraña y alambicada ficción, *The Spinoza Problem*, 2012.

⁶² Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 158-159 y 398.

⁶³ Por ejemplo, cuando analiza la pasión de los celos en la *Ética*, cfr. E 3P35S, páginas 235-236 (SO 2, 167). Cfr. asimismo el TP 11/4, págs. 222-224 (SO 3, 359-360) cuando habla acerca de la debilidad de las mujeres y su exclusión del gobierno, siguiendo los prejuicios propios de la época. Otras breves referencias en esta misma obra que reflejan esa misoginia serían: 4/4, pág. 115, 6/5, pág. 125 y 6/37, pág. 138 (SO 2, 293, 299 y 306).

⁶⁴ Cfr. Fokke Akkerman, «La pénurie de mots de Spinoza», en *Lire et traduire Spinoza* (Groupe de Recherches Spinozistes GRS. Travaux et documents, núm. 1), París, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1989, págs. 9-37.

o para ver la obra, o para participar en ella. El amago quedó en un susto, pero las intenciones de asesinato eran claras. Y las consecuencias que tendrá este hecho —junto con otros episodios que vivió Spinoza, como la condena a los hermanos Koerbagh— de cara al endurecimiento de su crítica a la religión también parecen evidentes y se plasmarán más tarde en el TTP⁶⁵.

B.2.2. *Los colegiantes y el círculo de amigos*

Otros elementos más vendrán a incidir en la ruptura de Spinoza con la tradición judía. En casa de su profesor y en otros ámbitos de reunión, Baruch frecuenta un grupo de cristianos liberales holandeses, entre ellos, los colegiantes. ¿Quiénes eran los colegiantes y qué influencia tuvieron en el filósofo holandés? Se encuadran dentro de ese movimiento de cristianismo no confesional propio de la vida religiosa de la segunda reforma en los Países Bajos durante el siglo xvii, y que Leszek Kolakowski agrupa bajo la denominación de «cristianos sin iglesia»⁶⁶. Según este autor, los colegiantes constituyen un fenómeno homogéneo que refleja la tendencia hacia el subjetivismo religioso en la época: el culto exterior no es necesario para la salvación, por tanto, tampoco lo son las «Iglesias». Y aquí reside su carácter herético, en el sentido de búsqueda de una regeneración espiritual, desde la propia conciencia y en oposición al poder de la organización eclesiástica. El Sínodo de Dordrecht —que tuvo lugar entre 1618 y 1619— supuso el triunfo de la ortodoxia calvinista y la expulsión de los remonstrantes (grupo de mentalidad más abierta), los cuales seguirán en su oposición una línea mucho más liberal. La oleada represiva que se produjo a raíz del Sínodo contra los más liberales, radicalizó todavía más esa oposición⁶⁷. Es en esta atmósfera de búsqueda de libertades, donde se gesta el movimiento de los colegiantes de Rijnsburg. Concretamente, su origen se sitúa cuando la comunidad remonstrante de Warmond se queda sin pastor en 1621 y un grupo, bajo la dirección de la familia Van der Kodde, se traslada a Rijnsburg⁶⁸. Después se

⁶⁵ Nadler comenta el incidente referido por Bayle y la influencia añadida en ese alejamiento del filósofo de la comunidad judía. Se cree que el episodio se produjo poco antes de la excomunión de Spinoza. Cfr. ob. cit., págs. 160-161.

⁶⁶ Cfr. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, Mayenne, Éditions Gallimard, 1987 (ed. original, 1965), págs. 9-12.

⁶⁷ Sobre los entresijos del Sínodo y sus consecuencias políticas y no solo religiosas, me detengo con más detalle en el apartado que trata de la historia de Holanda. Véase *infra*, apartado D de este capítulo.

⁶⁸ En la obra de Meinsma, se incluye además un glosario de sectas y movimientos religiosos a cargo de Hubbeling, de donde están tomados estos datos concretos. Cfr. ob. cit., págs. 388-389.

irán creando nuevos grupos en otras ciudades (Leiden, Róterdam). Sus principios fundamentales serían: crítica al sectarismo y al dogmatismo de las Iglesias, practicar el amor evangélico y creer en el mensaje de Cristo, derecho a la palabra por igual de todos los componentes en las reuniones que se celebren (en referencia al texto de la Primera Epístola a los Corintios, XIV)⁶⁹, rechazo de la doctrina de la predestinación, la fe no se opone a la razón, supresión de los intermediarios eclesiásticos a la hora de interpretar las Escrituras. Lo novedoso de estos «colegios libres» donde se reúnen hombres de muy diversa procedencia religiosa (anabaptistas, menonitas, remonstrantes —aunque estos también pretendían diferenciarse de los colegiantes, acusándoles de escisionismo— y, en general, miembros de sectas religiosas reformadas disidentes, incluso no cristianos), consiste en la búsqueda de un modo de vida religioso mejor, estable, más enriquecedor y libre. Kolakowski recoge y matiza las ideas del historiador Van Slee, el cual insiste en que, más que el aspecto anticlerical, la característica fundamental sería la libertad de palabra (poder individual de interpretar). Para Kolakowski, ambos aspectos resultan inseparables e igualmente importantes para los colegiantes: igualdad y libertad como señas de identidad dentro del ambiente de tolerancia de los Países Bajos. Aunque el propio Kolakowski se encarga de señalar las manifestaciones intolerantes de esa supuesta tolerancia, distinguiendo entre asociaciones cristianas exclusivas (aquellas que creen ser la verdadera iglesia), y no exclusivas (como el movimiento colegiante que nos ocupa, que se consideraba una organización laica, a la par que desistitucionalizada)⁷⁰.

En el seno de este movimiento libre que Spinoza conoció en Ámsterdam, o en ambientes próximos a dicho movimiento, encontrará el incipiente filósofo un grupo fiel de amigos («círculo de amigos de Spinoza», utilizando la feliz expresión de Meinsma). Este mismo historiador holandés insiste en la fecundidad de aquel encuentro para ambas partes: un filósofo joven, de ideas abiertas y originales, conocedor del hebreo, y un grupo de personas proclives a una nueva manera de pensar y con hondas inquietudes religiosas; y sitúa ese encuentro en torno a 1654 o 1655⁷¹. Madeleine Francès, en cambio, critica esta tesis de Meinsma, minimiza el impacto colegiante y se decanta por el mayor peso específico de la influencia de Van den Enden y otros espíritus libres en el pensar radical de Spinoza⁷². Por otro lado, Kolakowski rebate los argumentos de Francès, y niega el carácter

⁶⁹ El texto referido trata sobre el don de lenguas y el de profecía, y en concreto son los versículos 26-33 los aludidos, ya que en ellos San Pablo da las instrucciones precisas para leer e interpretar los textos en las asambleas: con orden y respetando el turno de palabra.

⁷⁰ Cfr. Kolakowski, ob. cit., págs. 18, 23, 29, 84 y 166-177.

⁷¹ Cfr. Meinsma, ob. cit., pág. 115.

⁷² Cfr. Francès, ob. cit. Véase *supra* apartado B.2.1, y nota 55.

de libertinos para el grupo de amigos de Spinoza, ya que estaban interesados no solo por las cuestiones científicas, sino, sobre todo y especialmente, por las religiosas⁷³. Esta misma línea interpretativa sigue Antonio Negri cuando se plantea la relación entre las peculiares concomitancias del movimiento colegiante y la originalidad del pensamiento espinosista. Lo importante es la actitud no confesional de dicho movimiento, la cual no implica que sus componentes fueran libertinos o no tuvieran motivaciones religiosas. Negri señala, haciéndose eco también de las obras de Huizinga, que la forma religiosa del pensamiento del filósofo holandés refleja la propia forma anómala de la cultura de su país en el apogeo del proceso revolucionario del siglo XVII: mezcla de racionalismo cartesiano, sectas disidentes y continuidad del humanismo renacentista⁷⁴.

Entre ese mencionado círculo de amigos de Spinoza, colegiantes o cercanos a los colegiantes, encontramos a los menonitas Pieter Balling⁷⁵, Jarig Jelles⁷⁶ (que insertará un prefacio en la publicación de las obras póstumas del filósofo) y Jan Rieuwertsz⁷⁷ entre otros. Todos ellos pertenecían

⁷³ Cfr. Kolakowski, ob. cit., 206-210 y 227-236.

⁷⁴ Cfr. Negri, *La anomalía salvaje*, ob. cit., págs. 44-45.

⁷⁵ Comerciante, hombre instruido, conocedor además del español, del latín y el griego, será el traductor al holandés de la obra de su admirado amigo, *Principios de filosofía de Descartes*. Publicó de manera anónima su propia obra titulada *La luz sobre el candelabro* que, durante algún tiempo, se consideró producto de un militante cuáquero, Wilhelm Ames, debido al uso del simbolismo de la «luz interior». Balling considera posible una experiencia mística a través de un contacto no discursivo con Dios. Por otro lado, el carácter espinosista e incluso cartesiano de la obra estaría en la afirmación de que el conocimiento de Dios precede al de las cosas finitas. En cuanto a las querellas que hubo dentro del seno menonita entre rigoristas y moderados, Balling adoptará una postura liberal y democrática. Cfr. Kolakowski, ob. cit., págs. 210-217.

⁷⁶ Comerciante de especias de Ámsterdam, que abandona su negocio a raíz de una crisis espiritual y comienza a dedicarse por entero al estudio. Sus intereses son amplios, teológicos y científicos (la óptica, la geometría). Sufraga la edición de obras de Descartes y del mismo Spinoza, *Principios de filosofía de Descartes*. Al igual que Balling, en la comunidad menonita se siente vinculado al grupo liberal galenista (seguidor de las ideas de Galenus, reformador en el seno menonita, e influido por Erasmo y Descartes). Escribe la *Confesión de la fe universal y cristiana*, obra que Spinoza conocerá y aprobará casi en su totalidad, y que refleja la visión racionalista del autor, imbuido también de influencia erasmista antitrinitaria y de la tradición mística de la luz interior de resonancias neoplatónicas. Es esa mezcla peculiar de espinosismo y misticismo lo que caracteriza la obra de Jelles. *Ibíd.*, págs. 217-225 (sobre Rieuwertsz) y págs. 177-197 (sobre Galenus).

⁷⁷ Editor arriesgado donde los hubiera, abierto a los nuevos aires intelectuales. Fue responsable de la edición de escritos de Descartes, de Camphuysen, Galenus, Jelles, Spinoza. Vinculado por sus ideas a los reformadores no confesionales. Cfr. Kolakowski, ob. cit., págs. 208 y 210. Rieuwertsz pertenecía a una familia menonita y compartía con Van den Enden y Spinoza el interés por la filosofía cartesiana y las ideas políticas liberales. Cfr. Nadler, ob. cit., pág. 234.

al «colegio» de Boreel⁷⁸ en Ámsterdam. Adam Boreel era un hebraísta de tendencias místicas y milenaristas que, junto con los quiliastas Daniel de Breen y Michael Comans, habría desempeñado un papel destacado en la formación del colegio no confesional de Ámsterdam, fuera de las comunidades menonitas. Boreel aunaría en su idea de la práctica religiosa los siguientes elementos: la razón, las sagradas Escrituras y la aprobación divina interior. Esa mezcla de racionalismo y de misticismo alejado de la pasividad, manifiesta una de las notas predominantes de la religiosidad holandesa no confesional de la época. En cuanto a los llamados 'quiliastas', constituían una variante del pensamiento milenarista⁷⁹. Además de Boreel, otras personas en esa época, también vinculadas al milenarismo y con los que Spinoza entró en contacto, serían Petrus Serrarius y John Dury, amigos de Boreel⁸⁰.

Resulta amplio el elenco de personas con las que el filósofo se relacionó, pertenecientes además a muy variados ámbitos, dada la riqueza de grupos religiosos e intelectuales en la Holanda del xvii. Incluso se ha llegado a insinuar una relación con los cuáqueros, aunque la mayoría de los estudiosos la descarta. En concreto, con referencia a la carta que el cuáquero William Ames escribió a Margaret Fell (una de las dirigentes de ese movimiento), donde se habla de un judío de Ámsterdam expulsado de la sinagoga y cercano a las ideas de esta secta⁸¹.

Asimismo en esa etapa, y quizás en la Universidad de Leiden, conoce Spinoza al cartesiano Lodewijk Meyer⁸², que prologará más tarde su obra *Principios de filosofía cartesiana*, y con el que mantendrá también una gran amistad, probablemente debilitada en los últimos años de la vida de Spinoza⁸³. Por mediación de Meyer entablará relación con otro de los amigos del

⁷⁸ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 198-200.

⁷⁹ Cfr. Kolakowski, ob. cit., págs. 179, 197-208 y 242-244.

⁸⁰ Cfr. Meisnma, ob. cit., nota de Méchoulan y Moreau, págs. 195-196. Véase asimismo *infra* final del apartado B.4.3 de este capítulo y notas 151 y 156.

⁸¹ Nadler, después de recoger varias hipótesis contrarias y favorables a la relación de Spinoza con los cuáqueros, entre estas últimas la de Popkin, se decanta por la duda razonable ante una vinculación clara. Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 222-228 y 497-498. Un amplio resumen del estado de la cuestión aparece en el libro de Meinsma en nota de Méchoulan y Moreau, ob. cit., págs. 106-107.

⁸² Perteneciente a una familia luterana, médico, dramaturgo (fundó la sociedad literaria *Nil Volentibus Arduum*), poeta, también filósofo, publica sin nombre la obra *Philosophia S. Scripturae Interpres*. En ella es clara la influencia del cartesianismo y de Spinoza, aunque con diferencias, acerca de las interpretaciones del texto bíblico. Cfr. Kolakowski, ob. cit., págs. 749, 750 y 792. Meyer también mantuvo amistad con los colegiantes y hasta pudo participar en alguna de sus reuniones, aunque su talante era mucho más científico que piadoso. Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 238-240.

⁸³ Cfr. Kolakowski, ob. cit., pág. 792.

círculo de Van den Enden, el también doctor Johannes Bouwmeester⁸⁴, el cual sentía gran pasión por la filosofía. Desde los veinte años de edad, Spinoza frecuenta estos círculos, mal vistos por la comunidad judía. Sus amigos más próximos simpatizaban con el Racionalismo cartesiano. Lee el Evangelio. Y quizás esta lectura influya en cierto vocabulario cristiano que el autor incorpora al *Tratado Breve*⁸⁵ y al *Tratado teológico-político*. Mientras vive su padre, Spinoza sigue frecuentando la sinagoga y cumple, por lo menos de manera externa, las prácticas rituales del judaísmo. Por esta época conoce también al que será su gran amigo menonita, Simon Joosten de Vries, siempre pendiente de las necesidades de su maestro y amigo, proporcionándole una pensión que los parientes de Simon se encargaron de hacer llegar a Spinoza cuando De Vries ya no vivía; pensión que fue moderada por expreso deseo del propio Spinoza. La austeridad constituye una de las líneas distintivas del filósofo a lo largo de su vida en todos los aspectos, siguiendo en eso el viejo ideal estoico y también la antigua tradición de los sabios griegos: «nada en demasía», decía Solón o quizás Quilón⁸⁶. La relación tan cercana que unía a Spinoza y De Vries es innegable a partir de algunas cartas que nos han llegado y que reflejan ese grado de profunda amistad, también por las visitas que se hacían y por el hecho de que el propio Spinoza confió un borrador de la primera parte de la *Ética* a De Vries a fin de que pudiera ser leído y comentado por su grupo de amigos y

⁸⁴ Estudió medicina y filosofía en Leiden. Tenía amplias inquietudes intelectuales. Como Meyer, fue director del Teatro Municipal de Ámsterdam y miembro de la sociedad *Nil Volentibus Arduum*. Tradujo la obra de Ibn Tofayl, *Risâla Hayy ibn Yaqzân*. Nos han quedado dos cartas que le escribió Spinoza: en la primera se queja de la pereza de su amigo a la hora de escribirle y visitarle, además de pedirle un dulce de rosas rojas para aliviar su enfermedad (Ep 28, págs. 222-224) (SO 4, 162-163); en la segunda hace un resumen de su obra *Tratado de la reforma del entendimiento* (Ep 37, págs. 255-257) (SO 4, 187-189). Van Vloten había supuesto erróneamente que esta carta iba dirigida a Jan Bresser, pero ya Meinsma demostró que no era así. Bouwmeester es el autor de una poesía laudatoria de Spinoza que figura al comienzo de la edición de la obra *Principios de filosofía de Descartes*. Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 151, 234-235 y 350-352. Henry Corbin en su *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid, Trotta, Madrid. 2000 (ed. original, 1964), nos habla del autor árabe del siglo XII, Ibn Tofayl de Guadix, y de la única obra que se ha conservado, *El filósofo autodidacto*, traducida al latín por E. Pococke en el siglo XVII. Precisamente esta edición latina fue la que utilizó Bouwmeester para traducir la obra al holandés, págs. 217-221.

⁸⁵ Hay que situar el nacimiento de esta obra de Spinoza, descubierta mucho tiempo después de su muerte, en el seno de este grupo colegiante, donde también fueron discutidas las partes sucesivas de la *Ética*. Cfr. Kolakowski, ob. cit., pág. 206.

⁸⁶ Carlos García Gual en su libro, *Los siete sabios y tres más*, Madrid, Alianza, 1995 (1.ª ed., 1989), recoge la clásica atribución de esta sentencia a Solón, aunque reconoce que hay dudas en dicha atribución (a veces se atribuye a Quilón), y también en la de otras sentencias al resto de los ilustres sabios griegos, págs. 82, 92, 200, 201 y 203.

discípulos o, al menos, admiradores⁸⁷. Tomemos las palabras de Meinsma para concretar esta especial comunidad de amigos con la impronta del joven Spinoza:

Simon Joosten de Vries, Pieter Balling, Jarig Jelles, Lodewijk Meyer, Johannes Bouwmeester, Adrian Koerbagh, Jan Rieuwerts y quizás también en ocasiones, Jan Pietersz Beelthouwer: he aquí *el círculo de amigos* en el seno del cual Spinoza, después de haber pasado algunos años en casa del doctor Van den Enden, ha expuesto sus ideas por escrito. Probablemente durante el último período de la estancia de Spinoza en Ámsterdam se reunían de la misma manera que los colegiantes; Spinoza —cuya superioridad intelectual no pasa mucho tiempo desapercibida— estaría considerado como líder⁸⁸.

Cuando muere su padre en 1654, Spinoza se hace cargo de la herencia y de las deudas consiguientes, puesto que fue nombrado acreedor prioritario, respondiendo a todo ello con integridad. Una vez resueltas las vicisitudes económicas, renuncia a todas las posesiones heredadas, excepto a la cama de sus padres⁸⁹. La muerte de su padre también significa una nueva toma de actitud, de más indiferencia frente a toda clase de ritos religiosos. Comenta y expone doctrinas no ortodoxas. Aunque esta crítica tan radical de Spinoza al judaísmo tuviera su origen en una forma de pensar mucho más temprana y no estrictamente vinculada a los círculos de colegiantes, sin embargo, estos también le influyeron.

Ahondando en la relación entre los colegiantes y Spinoza, me remito ahora a Carl Gebhardt. Este autor alemán señala, desde su peculiar valoración del pensamiento del filósofo holandés como filosofía religiosa o religión metafísica, que Spinoza conocía los ideales de sus amigos cristianos menonitas de modo directo, y también a través de sus escritos, y que existía una comunidad de ideas, tales como: la doctrina del sentido común, la espontaneidad de las ideas (la luz interior), la tolerancia religiosa. Spinoza compartió esta atmósfera y también influyó en ella. Sin embargo, el estudioso alemán minimiza este factor frente a la influencia de la heterodoxia marrana en el hecho de la ruptura espinosista, como defenderán otros in-

⁸⁷ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 235-236, 273, 278, 281, 293 y 356. También cfr. Ep 8 y 9, págs. 113-122 (SO 4, 38-46). Y además cfr. Meinsma, ob. cit., pág. 116.

⁸⁸ Cfr. Meinsma, ob. cit., pág. 153. [La cursiva es mía.]

⁸⁹ Damasio comenta un cierto fetichismo del autor con este objeto, ya que siempre lo llevaría consigo en todas sus sucesivas residencias, a la par que el simbolismo económico que tenía en la época, no un simple lecho cualquiera, sino un *ledikant*, todo un lujoso tálamo. Ob. cit., pág. 214.

térpretes⁹⁰. Kolakowski insiste en esta atmósfera de intereses comunes que unió a Spinoza con los colegiantes, aunque algunas fuentes del filósofo manaran del neoplatonismo judío. Lo cierto es que les unía la defensa de la tolerancia religiosa, la crítica de los dogmatismos, la liberación de la política del yugo de la religión y, en un plano más metafísico, en palabras de Kolakowski, «el deseo de emanciparse de las ataduras de lo finito»⁹¹. La conjunción explosiva de cristianismo no confesional, cartesianismo extremo y espinosismo acabará desembocando en posturas más radicales, como las de los libertinos y los ateos. El potencial peligroso del espinosismo y de sus consecuencias para las ortodoxias, tanto cristiana como cartesiana, ya se vislumbró en aquella época: o racionalismo o irracionalismo extremos⁹².

B.3. RUPTURA CON EL JUDAÍSMO Y EXCOMUNIÓN

Quizás sea mucho más importante en la ruptura de Spinoza con el judaísmo la influencia de las heterodoxias judías hispánicas del círculo de exiliados de Ámsterdam, con la figura de Juan de Prado a la cabeza. Así lo señalan Gebhardt e Israël Salvator Révah, dos autores que siguen la misma pista, iniciada por el primero, aunque con distintos matices. Prado era un marrano andaluz, médico, emigrado a Holanda donde se convierte al judaísmo, adoptando el nombre de Daniel. Sufrió las críticas por parte del judío ortodoxo y médico también, Isaac Orobio de Castro, el cual, en una carta (*Epistola invectiva*)⁹³ achaca a Prado una influencia nefasta sobre la judería de Ámsterdam, aludiendo a otros, asimismo presos de los sofismas del marrano andaluz. Entre esos otros no cabe duda de que se encuentra

⁹⁰ Cfr. Gebhardt, «La religión de Spinoza», 1932, en *Spinoza, judaïsme et baroque* (GRS, Travaux et documents, núm. 9), París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, págs. 72-84. Cfr. asimismo Révah en su artículo «Spinoza et Juan de Prado» (ed. original, 1958), recogido en *Des marranes à Spinoza*, ob. cit., pág. 199. El estado de la cuestión actualmente tiende a buscar un mayor equilibrio entre el impacto colegiante y la impronta marrana, incluso a analizar los entresijos de una atmósfera cultural donde interactuaran ambos en la Ámsterdam del siglo XVII. Así Méchoulan, Salomon, Katchen, Kaplan, Popkin entre otros (citados en el suplemento bibliográfico añadido por los recopiladores en la obra de Révah, ob. cit., págs. 285-286).

⁹¹ Cfr. Kolakowski, ob. cit., pág. 225.

⁹² *Ibid.*, págs. 235-236.

⁹³ El título completo sería: *Epistola Invectiva contra Prado, un Philosopho Medico que dudava o no creya la verdad de la Divina escritura, y la Ley de Naturaleza*. Cfr. Albiac, ob. cit., pág. 275. Aunque Orobio no tiene nada personal contra Prado, e incluso le está agradecido por favores en su juventud, se ve obligado a corregir severamente sus desórdenes públicos en el plano de las ideas.

Spinoza. El texto, recogido primeramente por Gebhardt y luego interpretado a su vez por Révah y Albiac, dice lo siguiente:

Todo este miserable precipicio tuvo su origen en la ignorancia de un estudiante o médico, cuya soberbia no permitió entender el divino antidoto de la doctrina de nuestros Sabios y Doctores, antiguos y presentes. Y porque uno, con grande escándalo de nuestra nación, llegó a su extrema ruina por estos pasos y contagió a otros que, fuera de Judaísmo, le han dado crédito y a sus necios sophismas, me pareció una cosa necesaria y aceptable a los pios impugnar aquellas opiniones que su malicia procuró introducir en los ánimos de los simples, respondiendo a las proposiciones que propone, con pretexto de dudas⁹⁴.

Además, los tres estudiosos citados (siendo de nuevo el pionero Gebhardt) recogen el texto de Daniel Leví de Barrios, donde se alude también a la relación Prado-Spinoza con ironía metafórica: «*Espinos* son los que en *Prados* de impiedad, dessean luzir con el fuego que los consume; y llama es el zelo de Mortera que arde en la çarça de la Religión por no apagarse»⁹⁵.

El pretendido «asunto Spinoza» era para los judíos de la Amsterdam del siglo xvii, «el caso Spinoza-Prado»⁹⁶. La hipótesis de Gebhardt plasmada en la obra ya citada *Spinoza, judaïsme et baroque* —y que recoge un conjunto de artículos acerca de estas investigaciones tempranas de principios del siglo xx y pioneras de las fuentes marranas del espinosismo— plantea lo siguiente: Spinoza entra en contacto con el naturalismo en el ámbito de los heréticos marranos de Ámsterdam, y solo más tarde establecerá relación con los libertinos holandeses. Gebhardt prima la influencia de Prado sobre otras como la de Van den Enden en el joven Spinoza⁹⁷. Mientras que Gebhardt sitúa el punto de ruptura de Spinoza con la comunidad judía en el debate teológico, Révah lo plantea de modo más radical en el debate filosófico, como abolición del teísmo judío⁹⁸. Precisamente respecto al problema de las fuentes del espinosismo y el origen de su ruptura con la comunidad judía, Révah sintetiza el estado de la cuestión hasta su época: por un lado, se encuentran los historiadores holandeses como Meinsma y Hylkema que insisten en la influencia de los colegiantes en una

⁹⁴ *Ibíd.*, ob. cit., pág. 277.

⁹⁵ Cfr. Révah, «Spinoza et Juan de Prado», ob. cit., pág. 188; cita que a su vez se hace eco de la Gebhardt.

⁹⁶ *Ibíd.*, págs. 176-177 y 205, y cfr. también al propio Révah, quien siguiendo la estela de Gebhardt, lo afirma en otro de sus artículos, «Aux origines de la rupture spinozienne» (ed. original, 1964), recogido en *Des marranes à Spinoza*, ob. cit., pág. 244. Esto mismo señala Albiac, ob. cit., pág. 256.

⁹⁷ Cfr. Gebhardt, ob. cit., págs. 49-59.

⁹⁸ Cfr. Révah, «Aux origines de la rupture spinozienne», ob. cit., págs. 244-245.

fase cristiana del pensamiento de Spinoza. Esta tesis sería refutada por Madeleine Francès, quien otorga un mayor peso específico a Van den Enden. Pero a su vez, Gebhardt uniría a esta influencia, y en lugar destacado, el círculo marrano y herético de Ámsterdam con Prado a la cabeza, y el caso Uriel da Costa como telón de fondo (unido a bastantes casos de otros disidentes anteriores, como David Farar, Joseph Salomon Delmedigo). Y en esta última línea de investigación sobre la relación Prado-Spinoza, se sitúa Révah para profundizar y también disenter en lo que sea menester⁹⁹.

Esta idea de las fuentes marranas del espinosismo la siguen más autores como Méchoulán (discípulo de Révah), Albiac y Yovel. En esa continua búsqueda del posible corruptor o corruptores de Spinoza y de Prado, Révah primero barajó la hipótesis de un tal Daniel de Ribera, hipótesis luego refutada por el propio estudioso; y con posterioridad se fijó, basándose en nuevos documentos, en un tal Juan Piñero¹⁰⁰.

Fueran cuales fueran los nombres propios de esta disidencia, en la que también desempeñaría un papel destacado el mesianista herético Isaac La Peyrère, quizás resulte más prudente y clarificador mantener la postura crítica de Yovel a este respecto, el cual defiende la independencia y madurez del joven Spinoza, e insiste en toda una atmósfera de marranismo, mucho más amplia y difusa que la influencia de algunos individuos concretos: «[...] parece mejor referir el fenómeno heterodoxo a toda una estructura psicocultural, con desarrollos independientes en diversos individuos que se afectan unos a otros pero no se determinan causalmente»¹⁰¹.

Esta misma estructura holística de interpretación le sirve también a Yovel para analizar las implicaciones del pensamiento de Uriel da Costa con Spinoza¹⁰². Yovel insiste en la crucial influencia de la cultura marrana en Spinoza en pautas señeras de su filosofía, aunque traducidas a un contexto novedoso, secular y racionalista, propio de la doctrina del filósofo holandés. Entre esas pautas destaca: la inclinación por este mundo terrenal (filosofía de la inmanencia espinosista), la identidad religiosa escindida, el escepticismo metafísico, la búsqueda de una salvación alternativa, la oposición entre vida interna y vida externa, el lenguaje dual y el equívoco¹⁰³.

El alejamiento de Spinoza del ámbito religioso del judaísmo fue gradual y empezó a edad temprana. Damasio comenta la peculiar relación intelectual de Spinoza con su padre, Miguel, a raíz de quedarse huérfano

⁹⁹ Cfr. el artículo de Révah, «Spinoza et le Dr. Juan de Prado», ob. cit., págs. 177-178.

¹⁰⁰ Cfr. el artículo revisado de Révah, «Aux origines de la rupture spinozienne II», 1970, recogido en *Des marranes à Spinoza*, ob. cit., págs. 221-281.

¹⁰¹ Cfr. Yovel, ob. cit., pág. 84.

¹⁰² *Ibid.*, págs. 68-69.

¹⁰³ *Ibid.*, págs. 15-16 y 45-55.

de madre: mayor cercanía y también colaboración incipiente, quizás ya a los catorce años o incluso antes, en los negocios paternos. El talante intelectual de Miguel no era rígido ni sujeto a beaterías y rituales ceremoniosos, sino franco y amante de la verdad, incluso mostraba incredulidad en la cuestión de la inmortalidad del alma. Esa atmósfera no caería en saco roto en la aguda inteligencia de su hijo Baruch¹⁰⁴. El joven, dadas sus extraordinarias dotes intelectuales, prometía ser, o bien un erudito brillante del estudio del Talmud y de toda la tradición judaica, o bien un excelente hombre de negocios siguiendo al frente de la empresa comercial familiar fundada con su hermano a la muerte de su padre, «Bento y Gabriel Despinoza», y que, por cierto, dirigió durante algún tiempo; sin embargo, acabó pensando por su cuenta y buscando aires más libres para sus inquisitivas búsquedas filosóficas. Le hacía falta algo más que la tradición, necesitaba empaparse de la filosofía en boga, la cartesiana, y de los nuevos avances de la ciencia natural. Su actitud, al principio más comedida, luego más desafiante, acabaría por enemistarle definitivamente con su *tribu* de origen, y comenzar un nuevo exilio. Caro fue el precio que tuvo que pagar por su libertad.

En 1656, a los casi 24 años, el 27 de julio Spinoza es excomulgado y expulsado de la sinagoga. No asiste a la supuesta ceremonia del *Herem*, (probablemente el acto público no se escenificó, sino que únicamente se dio a efectos de documento escrito)¹⁰⁵. La sentencia fue extremadamente dura en el caso de este autor. Tan brutal, que hasta los propios judíos de Ámsterdam se avergonzarían de este escrito¹⁰⁶. Reproduzco aquí el texto condenatorio para destacar la importancia que el desarraigo desempeñó en la vida y la obra de Spinoza, y cómo le fue posible sobrevivir a tal desprecio, solamente desde un carácter fuerte y bien templado cual era el suyo. No tuvo la misma fuerza Uriel da Costa que acabaría por suicidarse al no soportar el rechazo de su propia comunidad.

Los señores del Comité directivo (*Mahamad*) hacen saber a sus señorías cómo hace días, teniendo noticias de las malas opiniones y obras de Baruch de Espinoza, procuraron por distintas vías y promesas apartarlo de sus malos caminos; y que, no pudiendo remediarlo, antes al

¹⁰⁴ Cfr. Damasio, ob. cit., págs. 223-234 y Nadler, ob. cit., págs. 94-95 y 121-123.

¹⁰⁵ Albiac nos ofrece la transcripción del texto original en portugués y, después de permitirse una recreación literaria de lo que pudo haber sido dicha ceremonia, argumenta que esa «escena» fue falsa porque nunca se produjo como tal representación, sino solo a efectos de documento escrito en la escribanía de Neveh Salom y notificado al propio interesado. Cfr. ob. cit., págs. 13-25.

¹⁰⁶ Colerus tuvo dificultades para conseguir el texto original a la hora de construir la biografía del filósofo. Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit. (Colerus, párrafos 10-18), págs. 101-109. Cfr. Damasio, ob. cit., pág. 235.

contrario teniendo cada día mayores noticias de las horrendas herejías que practicaba y enseñaba y de las enormes obras que obraba; teniendo de ello muchos testimonios fidedignos, que presentaron y testificaron todo en presencia del susodicho Espinoza, y quedando este convencido; que examinado todo ello en presencia de los señores rabinos (*habamim*), decidieron, con su acuerdo, que dicho Espinoza sea excomulgado y apartado de la nación de Israel, como por el presente lo ponen en excomunión con la excomunión siguiente:

Con la sentencia de los ángeles y con el dicho de los santos, con el consentimiento del Dios Bendito y el consentimiento de toda esta Comunidad santa, y en presencia de estos santos libros (*sepharim*), con los seiscientos trece preceptos que en ellos están escritos, nosotros excomulgamos, apartamos y execramos a Baruch de Espinoza con la excomunión con que excomulgó Josué a Jericó, con la maldición con que maldijo Elías a los jóvenes y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche. Maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse, maldito sea al entrar y salir; no quiera el Altísimo perdonarle, hasta que su furor y su celo abrasen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones que están escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre de bajo los cielos y sepárelo, para su desgracia, de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento escritas en el libro de la Ley. Y vosotros, los unidos al Altísimo, vuestro Dios, todos vosotros (estáis) vivos hoy: advirtiéndole que nadie le puede hablar oralmente ni por escrito, ni hacerle ningún favor ni estar con él bajo el mismo techo ni a menos de cuatro codos de él, ni leer papel hecho o escrito por él¹⁰⁷.

Parece ser que este texto, tan cruel en comparación con los otros 15 dictados desde 1632 hasta esa fecha, tenía su origen en la comunidad judía de Venecia y se llevó a Ámsterdam mucho antes de 1656. Fue Morteira quien se encargó de seleccionar dicho texto a la medida del díscolo y peligroso Spinoza¹⁰⁸. Albiac nos ofrece muchas claves acerca de la rudeza de este *Herem* y de las posibles causas del odio a Spinoza, de este *metus Spinozae*. Fue el grado máximo de excomunión, la *schamatta*, por encima de *nesifa* (amonestación), *mardafa* (castigo físico), *petihaa* (exclusión de la comunidad) y *nidduy* (exclusión definitiva). La *schamatta*, además de la exclusión definitiva de la comunidad, recogía una serie de prescripciones y terribles maldiciones¹⁰⁹. Asimismo, Albiac difiere del autor francés Mé-

¹⁰⁷ Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit., págs. 186-187. El texto original en portugués figura en *Livro dos Acordaos da Naçam*, pág. 408 en los Archivos Municipales de Ámsterdam, como nos recuerdan Albiac (ob. cit., pág. 367) y Révah (ob. cit., págs. 174-175).

¹⁰⁸ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 182-186.

¹⁰⁹ Cfr. Albiac, ob. cit., págs. 367-368, nota 13 de la Introducción, donde el autor se hace eco del artículo de Méchoulán *Le Herem à Ámsterdam et «l'excommunication» de Spinoza*, en *Cahiers Spinoza*, núm. 3, 1979, págs. 117-134.

choulan en cuanto a la dureza y significación del texto de excomunión, que el estudioso francés considera mucho más suave, mientras que Albiac califica de «brutalidad anómala», incluso en comparación con las condenas a Uriel da Costa y al mismo Juan de Prado¹¹⁰. Quizás los perseguidos (marranos) se insuflaron del odio de los perseguidores inquisitoriales, y utilizaron también severos métodos de excomunión¹¹¹. Y ese odio a Spinoza solo podría provenir del miedo ante la peligrosidad de su pensamiento, potente y destructor de cualquier religión y de todo fanatismo. Aunque por entonces Spinoza contaba con casi 24 años de edad y había mucho que pensar y escribir todavía, sus ideas fundamentales ya estaban formándose y pugnando por denunciar los viejos sistemas filosóficos, políticos y religiosos. Y los ancianos del *Mahamad* lo intuyeron.

Es curioso que el *Herem* contra Spinoza nunca haya sido oficialmente anulado. Yovel nos cuenta la relevancia de este hecho y las reacciones en el mundo actual judío. Incluso relata las tentativas de reparación, como las que se llevaron a cabo ya desde 1925, en que el historiador israelí Klausner proclamó de viva voz esa reivindicación, pasando por la década de los años 50 con el primer ministro de Israel, Ben-Gurión, al frente de una campaña para suprimir la excomunión. Es en 1953 cuando el rabino israelí Haleví Herzog matiza en un escrito que la prohibición de leer a Spinoza ya no sigue vigente, aunque no entra en las cuestiones legales de levantar la excomunión¹¹². Por último, Yovel nos ofrece la pista definitiva de esta ansiada reparación, aunque no sea estrictamente oficial: es el Museo Judío de Ámsterdam el que, gracias al reconocimiento de la identidad judía más allá de la ortodoxia, basándose en el Acta de Igualdad Civil datada en 1789, admite a Spinoza como judío, al incorporarlo al elenco de personajes del propio Museo¹¹³. Paradójicamente, la comunidad que lo expulsó no tiene más remedio que reconocerlo como integrante del pueblo judío. Al margen de todos estos avatares, lo cierto es

¹¹⁰ Cfr. Albiac, ob. cit., págs. 17-19.

¹¹¹ Así lo apunta Julien Weill en un artículo titulado *Spinoza et le judaïsme*, y citado por Albiac. *Ibíd.*, págs. 368-369. El artículo citado de Julien Weill fue publicado en *Révue des Études Juives*, 1904-1905.

¹¹² Cfr. Yovel, ob. cit., págs. 210-212 y 419. El citado escrito del rabino Herzog se hizo en respuesta a la solicitud del director del «Spinozeo» de Haifa, Herz Shikmoni, acerca de la vigencia o no de la excomunión.

¹¹³ *Ibíd.*, pág. 212. El museo fue reabierto después de las reformas en 1987. Entre los personajes del museo figuran en extraña cercanía, Spinoza e Isaac Aboad, uno de los rabinos que firmó su excomunión. Dice Yovel: «De modo que el disidente expulsado y el rabino que decretó su expulsión han acabado juntos en este panteón menor de la diversidad judía. ¿Había mejor forma de que la comunidad de Ámsterdam readmitiese a Spinoza, no por el gesto declamatorio de revocar la proscripción sino reconociendo, con buen sentido histórico, la nueva situación judía que el filósofo anticipó y encarnó trágicamente?», pág. 212.

que ni la excomunión ni el ostracismo posterior vencieron a Spinoza. Sus ideas se propagaron e irradiaron con luz propia. Por fortuna, no necesitamos ningún permiso ni autorización para seguir disfrutando de su obra. Quizás ese carácter maldito lo hace mucho atractivo para nosotros y conserva intacta toda su rebeldía.

Spinoza recibe la noticia de su excomunión, quizás en casa de un amigo holandés, con la calma propia de un filósofo:

¡Enhorabuena! No se me fuerza a nada que no hubiera hecho por mí mismo de buen grado, de no haber temido el escándalo. Pero, ya que se lo quiere así, entro con júbilo por el camino que se me ha abierto y con el consuelo de que mi salida será más inocente que la de los primeros hebreos de Egipto, aunque mi subsistencia no esté mejor garantizada que la suya. No me llevo nada de nadie y, cualquier injusticia que se me haga, puedo gloriarme de que no hay nada que reprocharme¹¹⁴.

Y redacta un escrito en su defensa en lengua castellana, que nunca ha sido encontrado: *Apología para justificarse de su abdicación de la Sinagoga*¹¹⁵ y que, probablemente, tampoco fuera conocido más allá de su ámbito privado. Nadler argumenta que las referencias a esta supuesta apología serían en realidad alusiones a un borrador del *Tratado teológico-político*¹¹⁶. Domínguez no duda en absoluto de la existencia de dicha Apología, y también se inclina a pensar que parte de sus ideas fueron recogidas en el TTP, aunque reconoce que la intensidad y amplitud del *Tratado* (que supuso más de cuatro años de trabajo), no se explicarían solamente por la incorporación de ideas del viejo escrito, sino que hay que insistir en la importancia *per se* de los temas judíos en la filosofía del autor, siempre presentes y pensados con gran profundidad¹¹⁷.

¹¹⁴ Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit. (Lucas, parágrafo 8), págs. 152-153.

¹¹⁵ Ibíd. (Bayle, parágrafo 3, Colerus, parágrafo 18), págs. 82 y 109.

¹¹⁶ Nadler recoge en este sentido los diversos matices de las interpretaciones de Van der Tak (niega tal *Apología*) y Révah, ob. cit., págs. 189-190. Respecto a la referencia exacta de Révah, en su artículo «Spinoza et Juan de Prado», este autor sostiene que la apología no fue publicada, sino que sus ideas se recogerían y se verían aumentadas en el TTP, págs. 200-201.

¹¹⁷ Domínguez sigue las pistas de Bayle, Colerus, Stolle y Hallmann. Cfr. la introducción histórica a su edición de la obra de Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, págs. 19-20. En la edición bilíngüe (latín-francés) del *Tratado* a cargo de Pierre François Moreau, concretamente en la introducción se hace un rastreo exhaustivo y crítico de los documentos donde se haría referencia a la *Apología* y a un supuesto libelo también anterior al *Tratado*, pero como de ellos no hay ningún manuscrito y solo caben las conjeturas, hay que mantener la unidad y coherencia de la obra, al margen y sin necesidad de esos supuestos antecedentes. Cfr. Spinoza, *Oeuvres III. Tractatus theologico-politicus. Traité théologico-politique*, París, PUF, 2005 (1.ª ed., 1999), págs. 4-10.

Pese al esfuerzo de Spinoza por ejercer la virtud de la templanza, el impacto emocional de este exilio forzoso tuvo que ser intenso, y le llevó a un nuevo modo de vida. Cambia su nombre judío, Baruch, por el latino, Benedictus. También Prado había sido expulsado de la sinagoga. Ambos acuden regularmente por entonces a una tertulia de españoles emigrados. Lo sabemos por documentos inquisitoriales españoles donde aparece el testimonio de fray Tomás Solano y Robles, comentando el ambiente español en Ámsterdam y sus peligros de judaización, y se alude tanto a Prado como a Spinoza y al caso de sus excomuniones por ateísmo. De la misma fuente inquisitorial es el testimonio de Miguel Pérez de Maltranilla que incide sobre lo mismo, con más detalle acerca de aquella tertulia hispano-judía («escuela de desarraigo», en palabras de Vidal Peña)¹¹⁸. Ambos testimonios son señalados por Révah y Albiac. De este último tomo las citas. Primero las palabras de fray Tomás Solano y Robles:

Y también conoció al Dr. Juan de Prado, médico, que se llamaba Juan y no sabe que nombre tenía de Judío, que havia estudiado en Alcalá y a un fulano de Espinosa, que entiende hera natural de una de las ciudades de Olanda porque havia estudiado en Leiden y hera buen filosofo; los quales profesaban la ley de Moisés y la Sinagoga los havia expellido y apartado de ella por aber dado en ateistas; y ellos mismos le dijeron a este que estaban circuncidados y guardaban la ley de los Judios, y que ellos mismos havian mudado de opinion por parecerles que no hera verdadera la dicha ley y que las almas morian con los cuerpos ni havia Dios sino filosofalmente, y que por eso los havian hechado de la Sinagoga; y aunque sentian las fallas de las limosnas que les daban en la Sinagoga y la comunicacion con los demas Judios, estaban contentos con tener el horror del ateismo, porque sentian que no havia Dios sino es filosofalmente (como ha declarado) y que las almas morian con los cuerpos y asi no havian menester fee¹¹⁹.

Y después, el testimonio del también fraile agustino don Miguel Pérez de Maltranilla:

[...] al dicho Dr. Prado y fulano Spinoza les oyo decir muchas veces como ellos havian sido Judios y profesado la ley de ellos, y que se havian apartado de ella porque no hera buena y era falsa, y que por eso los havian excomulgado, y que andaban estudiando qual era la mejor ley para profesarla, y a este le parecio que ellos no profesaban ninguna¹²⁰.

¹¹⁸ Cfr. Vidal Peña, en la Introducción a la *Ética*, ob. cit., pág. 33.

¹¹⁹ Cfr. Albiac, ob. cit., pág. 116.

¹²⁰ *Ibíd.*, pág. 117.

Révah trata con detalle la relación Spinoza-Juan de Prado y, partiendo de las investigaciones que en su día ya había aportado Gebhardt, va más allá y sienta las bases acerca de las influencias de Prado y otros marranos deístas de Ámsterdam en Spinoza, como Uriel da Costa también, en los siguientes aspectos: autonomía de la razón especulativa y moral, rechazo de todas las formas admitidas de revelación divina, concepción de una Naturaleza cuyas leyes han sido fijadas por Dios, en el momento de la creación, de manera inmutable, concepción de una ley de la naturaleza, de esencia más moral que religiosa, común a todos los hombres desde los orígenes de la humanidad. Asimismo destaca las diferencias del dogmatismo espinosista, en cuanto intenta superar el dualismo deísta, y su diferente valoración de la negación de la inmortalidad del alma, convertida en Spinoza en una especie de eternidad no personal¹²¹.

La crítica de Spinoza no se extiende solo al judaísmo, sino también al catolicismo, buena prueba de ello será la carta que escriba años después a Albert Burgh, joven convertido al catolicismo. En ella arremete con gran fuerza e ironía contra las irracionalidades de las falsas creencias:

Deseche esa mortífera superstición y reconozca la razón que Dios le ha concedido y cultívela, si no quiere ser contado entre los brutos. Deje de llamar misterios a los errores absurdos ni confunda torpemente las cosas que nos son desconocidas o que aún no hemos descubierto con aquellas que se demuestra que son absurdas, como lo son los horribles secretos de esa iglesia que, cuanto más repugnan a la recta razón, más cree usted que trascienden el entendimiento¹²².

Sin embargo, Spinoza siempre mantendrá respeto por el grupo de cristianos liberales (colegiantes). Esta actitud también es justificable por la influencia política que este grupo tenía en la Holanda de su tiempo, gracias a su vinculación con el gobernante Jan de Witt. Spinoza ha dejado de ser judío, pero tampoco se adscribirá al cristianismo, sino que se mantendrá toda su vida independiente y libre, fuera de cualquier grupo jerarquizado. Quizás este hecho siempre haya incomodado sobremanera a sus detractores, amén de sus ideas sobre la religión. Era un *filósofo extraño*, llevaba a la práctica lo que pensaba.

¹²¹ Cfr. Révah, «Spinoza et le Dr. Juan de Prado», ob. cit., pág. 218.

¹²² Cfr. Ep 76, pág. 400 (SO 4, 323). Véase *infra*, nota 199.

B.4. NUEVA VIDA, NUEVO OFICIO, EXPERIENCIAS DE MADUREZ

B.4.1. *Tránsitos: período oscuro*

La expulsión de la comunidad judía fuerza a Spinoza a dejar el comercio familiar, del que estuvo a cargo casi hasta los 24 años. Lo había desempeñado con gran eficacia, como prueba el hecho de que estuviera muy atento para cobrar las deudas, incluso recurriendo a los juzgados. Sus amigos judíos y sus parientes lo abandonaron. Su hermana trató de quitarle la herencia paterna. A raíz de este hecho, él inició un proceso y lo ganó, aunque rechazó los beneficios correspondientes. A partir de la expulsión, se gana la vida dedicado al oficio de pulir vidrios ópticos para gafas, microscopios y telescopios¹²³. Elige esta tarea, además de para proporcionarse el necesario sustento, porque le permite avanzar en sus conocimientos científicos de óptica; y llega a ser un extraordinario artesano en su campo, como reconocían el no menos experto Christiaan Huygens¹²⁴ y el propio Leibniz, además de su antiguo compañero de estudios y quizás rival amoroso, Dirk Kerckrinck. Por entonces comienza a manifestársele la tuberculosis, agravada por su propio oficio, enfermedad incurable en aquel tiempo y que lo llevaría finalmente a la muerte.

Probablemente entre 1656 y 1660, época de la que se tienen pocos y contradictorios datos («período oscuro»), Spinoza habría continuado viviendo en Ámsterdam, quizás al principio en casa de Van den Enden, ayudando en las clases¹²⁵. No fue expulsado de la ciudad como suponen ciertas biografías, por ejemplo, la de Lucas¹²⁶. También en esta época, en torno a 1658 parece ser que Spinoza visitaba periódicamente la ciudad de Leiden, en cuya Universidad estaría estudiando y, aunque no se hubiera matriculado, podía haber asistido a algunas clases¹²⁷. Allí ejercían como profesores entre otros, los cartesianos Adriaan Heereboord, que daba clases de lógica,

¹²³ Cfr. Domínguez, en *Biografías de Spinoza*, ob. cit. (Lucas, parágrafo 18), pág. 159. Meinsma sugiere que quizás el precepto del Talmud acerca de alternar estudios y trabajo manual en los sabios también pudo estar presente en su decisión. Cfr. ob. cit., págs. 167-168.

¹²⁴ Spinoza poseía una buena formación en óptica, como prueban algunas de sus cartas dirigidas a Johannes Hudde: Ep 36, págs. 253-255 (SO 4, 186-187). Christiaan Huygens refiriéndose a Spinoza decía, no sin cierto tono despectivo respecto a su clase social: «las lupas que el judío de Voorburg tiene en sus microscopios son de un pulido admirable». Cita recogida en Nadler, ob. cit., pág. 254.

¹²⁵ *Ibid.*, págs. 220-221.

¹²⁶ Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit. (Lucas, párrafos 11, 12 y 13), págs. 154-156.

¹²⁷ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 228-233.

Johannes de Raey y Arnold Geulincx¹²⁸. De los dos primeros, Spinoza pudo recibir clases de filosofía cartesiana, la cual le aportaría un marco teórico nuevo y afín para sus propias especulaciones, pero sin dejar de ser crítico hasta con el mismísimo Descartes.

Quizás en la mencionada Universidad de Leiden, Spinoza conoció al pensador radical Adriaan Koerbagh¹²⁹, o bien pudo ser por mediación de Van den Enden y en conexión con los colegiantes. Entre ambos surgió la amistad y asimismo la afinidad intelectual, manifiesta en la crítica a las supersticiones religiosas y a la teología irracional. Los penosos avatares frente a las autoridades, instigadas por los calvinistas, por parte de los hermanos Koerbagh, especialmente de Adriaan, que moriría en prisión en 1669, impresionaron vivamente a Spinoza, y la dureza del *Tratado teológico-político* así lo atestigua. Meinsma insiste en la influencia de este episodio en el cambio de su actitud sobre la religión, actitud ahora mucho más dura, sin olvidar las repercusiones de la excomunión, aunque en este caso fuera el impacto menor. También explicaría por qué se destruyeron ciertas cartas de la correspondencia. El proceso de los hermanos Koerbagh («mártires de la libertad de pensamiento»)¹³⁰ dejará una honda huella en el ámbito colegiante¹³¹. Theun de Vries mantiene la misma tesis de Meinsma y reconoce que el proceso de los hermanos Koerbagh fue un elemento muy significativo en la tonalidad amarga del TTP y en sus análisis tan radicales:

Sobre este proceso (1668) en la correspondencia de Spinoza se ha omitido todo rastro, los nombres de los hermanos Koerbagh no aparecen en absoluto. Pero de ningún modo es posible otra cosa: el filósofo en Voorburg estaba atónito en lo más profundo de su alma. Amargo y grave se muestra en el último capítulo del TTP¹³².

¹²⁸ Fue un pensador original, si bien influido por Descartes y el propio Spinoza. Geulincx sería acusado más tarde del pecado de espinosismo. Meinsma pone en duda que Geulincx diera clases a Spinoza, cfr. ob. cit., pág. 240. Nadler deja la puerta abierta a que ambos se conocieran en Leiden. Cfr. ob. cit., pág. 230.

¹²⁹ Abogado y médico, amigo de Spinoza, de Van den Enden y del sociniano Jan Knol. Crítico radical donde los hubiera, comprometido en promover el holandés, partidario de la doctrina copernicana, muy cercano a Spinoza en su crítica a las religiones. Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 241-250.

¹³⁰ *Ibíd.*, pág. 274.

¹³¹ *Ibíd.*, págs. 240-277. En esta edición francesa de la obra de Meinsma, aparece al final una breve reseña intelectual del autor a cargo de Guido van Suchtelen, secretario en 1981 de la «Maison de Spinoza»; en dicha reseña Suchtelen hace también una valoración de las aportaciones y errores del estudio de Meinsma y destaca entre estos últimos, la importancia que da el historiador al caso Koerbagh en la gestación del *Tratado*, idea con la que Suchtelen no está de acuerdo. Cfr. ob. cit., págs. 391-393.

¹³² Cfr. De Vries, ob. cit., pág. 116.

Y a continuación, la cita literal del TTP a la que se está aludiendo:

¿Qué puede haber, insisto, más pernicioso, que tener por enemigos y llevar a la muerte a hombres que no han cometido ningún crimen ni fechoría, simplemente porque son de talante liberal; y que el cadalso, horror para los malos, se convierta en el teatro más hermoso, donde se expone ante el oprobio más bochornoso de la majestad, el mejor ejemplo de tolerancia y de virtud?¹³³.

El vivo sentido de la justicia de Spinoza y su fuerte coraje son patentes en el escrito. Pero siempre, frente a los ímpetus, se impone la cautela y muchas decisiones en su vida así lo atestiguan, entre ellas, sus cambios de residencia.

B.4.2. *Creatividad y sosiego en Rijnsburg*

Pensando en su salud y en la búsqueda de un espacio de serenidad para sus reflexiones y escritos, se traslada a finales de 1660 o en 1661 (no se sabe con exactitud) al campo, a Rijnsburg, un sitio apartado y tranquilo, cercano a Leiden y situado entre La Haya y Ámsterdam. Aquí permanece tres años (hasta 1663), tiempo fecundo en su labor filosófica. Termina en 1660 el *Tratado Breve*, que había iniciado en 1658 y del que no se tendrán noticias hasta el siglo XIX. En 1661 redacta el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, obra que quedará inacabada. Al hilo de las clases particulares a Johannes Casarius, estudiante de teología en Leiden, prepara el libro de *Principios de la filosofía cartesiana* con el apéndice *Pensamientos metafísicos*, que fue publicado en 1663 con un prólogo de Meyer, y único libro publicado en vida con su nombre. En él explica las principales tesis de la filosofía cartesiana e introduce algunas ideas nuevas de su propia filosofía¹³⁴. También empieza a escribir su obra magna, la *Ética*.

En esta época lo visita una sola vez Henry Oldenburg, secretario de la Royal Society de Londres. Esta visita causa una impresión tan buena en ambos, que de ella se seguirá una fecunda correspondencia en un clima de gran cordialidad; aunque posteriormente Oldenburg enfriara su amistad hasta el punto de estar diez años sin escribirle. El intercambio epistolar se reiniciará tiempo después, ya en 1675. En cuanto a las causas de este alejamiento, cuentan los avatares de la vida de Oldenburg (la guerra entre In-

¹³³ Cfr. TTP 20, págs. 416-417 (SO 3, 245).

¹³⁴ Hubbeling valora la metodología de Spinoza en esta obra y lo considera un precursor de los métodos modernos de la reconstrucción. Cfr. ob. cit., pág. 31.

glatterra y Holanda, la peste de Londres, la prisión al ser acusado de espía traidor), pero también, y muy especialmente, las distintas posiciones ideológicas de ambos en materia religiosa que la publicación en 1670 del *Tratado teológico-político* contribuirá a separar aun más. Además, hay que considerar la hipótesis de que algunas cartas se perdieran¹³⁵.

Durante su estancia en Rijnsburg, Spinoza cultiva numerosas relaciones intelectuales y de amistad, en presencia, por carta, o a través de breves viajes a ciudades cercanas (Ámsterdam, La Haya, Leiden). Y todo ello lo hacía compatible con el tiempo de retiro necesario para meditar y escribir¹³⁶. Muy lejos queda su vida del tópico del filósofo siempre aislado en su torre de marfil.

Entre esas relaciones se encontraban sus antiguos amigos de Ámsterdam (De Vries, Balling), estudiantes de Leiden (Nicolaus Steno, Abraham van Berckel, el antiguo condiscípulo Dirk Kerckrinck, Burchard de Volder), el médico Lambert van Velthuysen, el secretario Oldenburg. Precisamente este, ejerciendo de mediador, lo pondrá en contacto con los trabajos de Robert Boyle en química (en concreto, el ensayo sobre el nitrógeno)¹³⁷. Destaca la insaciable curiosidad científica de Spinoza (observa insectos a través de su microscopio), y su adhesión a la nueva ciencia mecanicista. Aunque en su afán científico por verificar este trabajo de Boyle, Spinoza utiliza la observación y la experimentación (realiza el experimento del nitrógeno por su cuenta), critica el Empirismo de Boyle y el de la Royal Society, y considera, como filósofo racionalista, que la base auténtica del conocimiento es la razón. Además, la oposición de ambos autores no solo se dará en la ciencia, sino en la teología, como prueban las críticas de Boyle al TTP¹³⁸.

Todo este amplio abanico de relaciones intelectuales prueba que Spinoza estaba dotado de un gran carisma, que lo convertía en imán que atraía a personas con inquietudes afines, y, de esta manera, iba creando sus propios círculos, donde se intercambiaban ideas novedosas y donde él mismo podía ejercer su influjo socrático:

Volviendo a nuestro tema, Spinoza mostraba en sus conversaciones un talante tan atractivo y ponía comparaciones tan justas que insensiblemente lograba que todos se adhirieran a su opinión. Era persuasivo, aunque no aparentara usar un estilo pulido ni elegante. Su razonamiento

¹³⁵ Cfr. nota de Domínguez en su edición de la *Correspondencia* (a propósito de Ep 61), pág. 344.

¹³⁶ Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 158-177 y Nadler, ob. cit., págs. 267-270.

¹³⁷ Cfr. Ep 5, 7, 11, 14, 16 (de Oldenburg) y Ep 6, 13 (de Spinoza), págs. 89-113, 123-128, 139-152 y 154-156 (SO 4, 14-38, 48-52 y 63-75).

¹³⁸ Cfr. Jonathan I. Israel, *Les Lumières radicales*, París, Éditions Amsterdam, 2005 (ed. original, 2001), págs. 293-299.

era tan comprensible y tan lleno de buen sentido que todos cuantos le escuchaban, quedaban satisfechos.

[...] En cuanto al espíritu, lo tenía grande y penetrante, y era de un humor totalmente complaciente. Tan bien sabía sazonar la broma que los más delicados y los más severos hallaban en ella un particular encanto¹³⁹.

Un nuevo cambio de domicilio no le impedirá al filósofo mantener vivo el cultivo de la amistad, incluso ampliar su círculo de personas leales. De nuevo migra Spinoza, quién sabe si siguiendo la impronta de un paródico desarraigo inconsciente o el inevitable peregrinar en pos de la tranquilidad para pensar, o ambos a la vez.

B.4.3. *Experiencias de madurez en Voorburg: amigos y enemigos*

En 1663 Spinoza se traslada a Voorburg, quizás por su cercanía a La Haya, gran foco cultural y donde también contaba con amistades; y en la villa de Voorburg, más grande que Rijnsburg, aunque relativamente tranquila y apropiada para sus meditaciones, permanece hasta 1670, viviendo en casa de un pintor, Daniel Tydeman, de tendencia religiosa colegiante. En ese mismo año publica de forma anónima el *Tratado teológico-político*, obra en la que defiende la tolerancia y la libertad en religión y en política, y donde realiza una crítica a las interpretaciones tradicionales de la Biblia; preocupaciones todas ellas, presentes desde su juventud y su salida de la comunidad judía. El libro provoca una reacción violenta, el fantasma del ateísmo se cierne sobre él. Mientras el político republicano Jan de Witt permanece en el poder, el libro se halla relativamente a salvo porque existe la garantía de cierto grado de tolerancia; aunque hay que apostillar que Jan de Witt no comulgara con los ideales democráticos de Spinoza. En cambio, con el cambio de gobierno y Guillermo de Orange al frente, la obra se prohibirá en 1674.

El TTP se había gestado en medio de las polémicas religiosas de los predicadores locales, y con el pesado telón de fondo del proceso de los hermanos Koerbagh. En 1665 se produce un conflicto en torno a la elección del nuevo predicador de la iglesia local de Voorburg, entre los grupos más conservadores y los más liberales, a los que pertenecía el casero de Spinoza, Tydeman. El filósofo se alineó del lado de estos últimos, y su fama de ateo creció aún más si cabe. Ese pretendido ateísmo de Spinoza no era tal, sino una crítica a las supersticiones de las religiones establecidas y a todas sus terribles consecuencias; de ahí, la necesidad del *Tratado*, como vehículo de

¹³⁹ Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit. (Lucas, párrafos 31 y 36), páginas 167 y 169, respectivamente.

crítica, pero también de autojustificación y defensa encendida de la libertad de pensamiento. El propio autor se lo explica a Oldenburg en una carta:

Ya estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a ello son:

1. los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos;
2. la opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla en cuanto pueda;
3. la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores¹⁴⁰.

El conflicto religioso local de Voorburg reflejaba otro mayor que afectaba al país entero: la polémica entre los predicadores calvinistas ortodoxos (estrictos) y los eclécticos (que aunaban a los calvinistas más moderados junto con menonitas y remonstrantes liberales). Los primeros aspiraban a una teocracia; los segundos, a la tolerancia, al igual que Spinoza. Las pasadas y terribles guerras de religión del siglo xvi se transforman en luchas ideológicas y políticas de hondo calado en todo el debate filosófico en el siglo xvii, y con especial resonancia en Holanda, donde la libertad y la tolerancia estimulaban la publicación de todo tipo de ideas. Si una obra era publicada en latín, como así fue en el caso del *Tratado*, el ámbito de influencia quedaba restringido a una minoría intelectual, no ocurría así respecto a las obras publicadas en holandés, porque su radio de influencia se ampliaba a un gran público. De ahí que Spinoza se opusiera a que su libro se publicase en holandés¹⁴¹. Se ha destacado en numerosas ocasiones la modernidad de esta obra, desde el punto de vista doctrinal (anticipo de una sociedad democrática laica) y también metodológico: se le ha valorado como un precursor del método hermenéutico aplicado a la crítica textual bíblica. Aunque haya que señalar que el filósofo también se basó en otros autores: del pasado, los judíos Ibn Ezra, Maimónides, Alfakar, y coetáneos, como Cherbury, Isaac de la Peyrère, Hobbes¹⁴². Sin embargo, su profundi-

¹⁴⁰ Cfr. Ep 30, pág. 231 (SO 4, 166).

¹⁴¹ Cfr. Meinsma, ob. cit., pág. 284 y Hubbeling, ob. cit., págs. 31-32.

¹⁴² Cfr. Domínguez en su Introducción histórica a la edición del TTP, ob. cit., págs. 29-34.

dad y originalidad permanecen incólumes, como muy bien lo demuestran las reacciones virulentas ante el libro en su propia época y tiempo después. La peculiaridad del *Tratado* refleja todo un crisol de la época, en la que batallaban corrientes políticas y teológicas, como Pierre-François Moreau explica en la introducción a la edición bilingüe de la obra:

[...] el TTP se produce también dentro de una situación en la cual se mezclan y llegan a ser explosivas tendencias más antiguas y de mayor duración: un cierto equilibrio (inestable) entre política y teología, marcado por las polémicas en torno al *ius circa sacra*; a causa de esto, otro, entre Biblia y filología, producido por la historia de la exégesis en el siglo XVI y en el siglo XVII; por último, un tercero, entre filosofía y teología, y filosofía y política, que ha desembocado en las síntesis cartesianas y hobbesianas y que el TTP va a hacer inaceptables¹⁴³.

Por otro lado, y aunque la elaboración del *Tratado* le interrumpe la tarea, Spinoza sigue trabajando de modo intenso en la *Ética*, y algunas partes del libro son discutidas por sus amigos de confianza. También en Voorburg sigue cultivando las relaciones intelectuales, antiguas y recientes. Además de sus amigos de Ámsterdam y La Haya, lugares que visitaba con cierta frecuencia, nuevos admiradores se sienten atraídos por su filosofía. Curiosamente y con tan pocos títulos publicados, sus ideas se van extendiendo, al menos, dentro del ámbito intelectual de su país. Reconozcamos el carácter radiante del fuerte y magnético intelecto espinosiano. Entre esas relaciones se encuentra el gran físico y óptico Christiaan Huygens, cuya familia poseía una casa muy cercana a la de Spinoza. Ambos compartían intereses científicos, en matemáticas, óptica, incluso astronomía, todo ello bajo el fondo de la filosofía natural cartesiana, la cual, sin duda, era sometida a contrastación. La relación con Christiaan quedará dentro del marco de lo meramente intelectual y con ciertos visos de rivalidad, sin llegar al grado de confianza de otras personas en su vida¹⁴⁴. Quizás gracias a Huygens, en sus viajes a la Haya Spinoza traba contacto con el también óptico y matemático Johannes Hudde¹⁴⁵, que acabaría siendo miembro del consejo

¹⁴³ Cfr. Moreau en su introducción a la edición francesa del *Traité théologico-politique*, ob. cit., pág. 4. Véase *supra* notas 133 y 140.

¹⁴⁴ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 302-305. Parece ser que la relación con Constantijn, el hermano de Christiaan fue mucho más cordial. Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 211 y 232-234. Israel analiza la rivalidad intelectual entre el filósofo y el físico, amén de sus diferencias sociales. Todo ello llevará a que Huygens cese su comunicación con Spinoza. Cfr. ob. cit., págs. 288-293.

¹⁴⁵ Incluso pudo haberlo conocido con anterioridad en la Universidad de Leiden, según Nadler, cfr. ob. cit., págs. 305-306. Con Hudde mantiene Spinoza correspondencia: Cartas 34, 35, 36, además de tres cartas dirigidas a un desconocido y que Meinsma no duda en que sea Hudde. Cfr. ob. cit., págs. 233-234.

de gobierno de Ámsterdam. En el círculo de conocidos de La Haya se encuentran el filólogo Isaac Vossius, el libertino Charles de Saint-Denis (Saint-Evremond) y el profesor cartesiano de Utrecht, Johannes Georg Graevius; aunque la relación con este último será más bien de controversia, dada su posición crítica ante el TTP¹⁴⁶. Con ellos seguirá en contacto cuando se instale definitivamente en La Haya.

Asimismo tuvo que lidiar el filósofo holandés con algún que otro «falso amigo», como Willem van Blijenbergh¹⁴⁷, el cual pretendía, amparándose en una inicial y cordial curiosidad, entrar más a fondo en las ideas de Spinoza y, sin llegar a comprenderlas del todo, ejercer una severa crítica. Las cartas que se intercambiaron resultan más que significativas en este sentido, y muy importantes para conocer la opinión de Spinoza sobre cuestiones cruciales, como el problema del bien y el mal, la causalidad divina y su relación con las acciones humanas, o la interpretación de la Biblia. La cortesía inicial del filósofo se transformó en actitud crítica e irónica debido al abismo intelectual que lo separaba de su interlocutor. Quizás esta correspondencia le sirvió a Spinoza de termómetro de la atmósfera religiosa y política que se vivía entonces, de cara a mantener su proverbial cautela y no aventurarse a la publicación de la *Ética*.

Durante este tiempo se produjo la peste de 1663, que se cebó especialmente en la ciudad de Ámsterdam y que tantas víctimas provocó. Entre los fallecidos, se encontraba un hijo de Pieter Balling, cuya pérdida también sentirá Spinoza con gran tristeza, como se refleja en su correspondencia:

Su última carta, escrita, si no me engaño, el 26 del mes pasado, llegó correctamente a mis manos. Me causó gran tristeza e inquietud, aunque esta ha disminuido mucho al constatar con qué prudencia y fortaleza de espíritu ha sabido usted despreciar las molestias de la fortuna o, mejor dicho, de la opinión, en el momento en que dirigen contra usted los más duros ataques. No obstante, mi inquietud se acrecienta de día en día, y por eso le ruego y suplico, por nuestra amistad, que no tenga reparo en escribirme largamente¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 282-283. Respecto a la peculiar amistad de Graevius, hay que señalar que fue uno de los enemigos del TTP, y aunque Spinoza le calificara de 'amigo' en una carta en que le pide un texto sobre la muerte de Descartes (Carta de Diciembre de 1673, Carta 49 en Ep, págs. 307-308) (SO 4, 238), las opiniones de Graevius sobre las ideas del *Tratado* no pueden ser más negativas. Véase *infra* apartado B.4.4., nota 174.

¹⁴⁷ Cfr. Ep 18-24 y 27, págs. 161-217 y 221-222 (SO 4, 79-157 y 160-162). Blijenbergh publicaría años más tarde, en 1674, una obra para refutar el TTP. Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 298-299.

¹⁴⁸ Cfr. Ep 17, pág. 157 (SO 4, 76).

Debido a la peste, Spinoza se refugia durante el invierno de 1664 y gran parte de 1665 en una finca de la familia política de su amigo, Simon Joosten de Vries, que estaba situada cerca de Róterdam.

Además, se producen otros dos acontecimientos cruciales y convulsos de la década: la guerra y la fiebre milenarista. En 1665 estalla la guerra entre Inglaterra y Holanda, que finalizará en 1667 con la firma del tratado de paz en Breda¹⁴⁹. Pero es el segundo hecho el que me interesa ahora. En los ámbitos judío y cristiano, el año 1666 va a ser fundamental para entender todo el problema del mesianismo. Una figura extraña y carismática, pero que acabará en un fiasco, Sabbatai Zeví¹⁵⁰, aglutina muchas de las esperanzas milenaristas de la época. Natural de Turquía, perteneciente a una familia *ashkenazim* oriunda de Grecia, se inició en el estudio del Talmud y la Cábalá, a través del libro del *Zohar*, entre otros. Consiguirió congrega numerosos discípulos que creyeron en su falsa causa (él se consideraba el nuevo Mesías). No faltan en este episodio todas las notas necesarias para esa *sui generis* mezcla de fanatismo, misteriosas señales y escándalo: inestabilidad psicológica de Zeví debida a su psicosis maníaco-depresiva; expulsión de Esmirna (por pronunciar el prohibido nombre de Dios, el *Tetragrámaton*) y de Jerusalén; aparición de un nuevo personaje, Natán de Gaza, que lo considera el nuevo Mesías y se erige en su profeta; anuncio de la fecha del fin del mundo fijada para el 18 de junio del año fatídico ya mencionado; oleada de reacciones escatológicas en el mundo judío. Hasta el cometa de 1664 se interpretó como un augurio, unido a las secuelas de la peste y a otros curiosos fenómenos astronómicos anteriores¹⁵¹. El erudito Gershom Scholem hace hincapié en el papel tan importante de Natán de Gaza para la creación de este movimiento, y lo contrasta con la mediocridad e inestabilidad de Zeví, es decir, lo que el propio Natán llamaba «actos extraños o paradójicos» de Zeví, que constituían actos antinómicos, en contra de las leyes y rituales judaicos, y que a su vez adquirían un carácter sacramental. En el shabetaísmo, movimiento originado a partir de este personaje, habría una mezcla de lo cabalístico (el *Zohar* junto con Isaac Luria y su doctrina del *ticún* o redención) y lo gnóstico. Además, Scholem analiza la evolución histórica de esta singularidad dentro del mesianismo judío, y sus conexiones con las comunidades marranas y con el nuevo ra-

¹⁴⁹ Hablaré más en detalle sobre esta y otras confrontaciones bélicas en el apartado siguiente de este capítulo donde trato de manera somera la historia de Holanda.

¹⁵⁰ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 340-347.

¹⁵¹ Meinsma alude a la conjunción planetaria del 1 del 12 de 1662, que también sería interpretada por muchos, entre ellos el amigo de Spinoza, Serrarius, como un signo milenarista. Cfr. ob. cit., págs. 195-198. Véase *supra* nota 80 e *infra* nota 156.

cionalismo judío de los siglos XVIII y XIX¹⁵². Albiac, siguiendo a Scholem, destaca la peculiaridad del «caso Sabatai» dentro del mesianismo judío, ya que fue el único Mesías proclamado y aceptado universalmente en el ámbito judío, y que incluso desemboca en una apostasía, paradójicamente integrada después dentro de esa misma misión redentora. Asimismo, defiende Albiac que el caldo de cultivo de este mesianismo judío se dio también en el cristianismo que avivó la llama, alentando su expansión. Por otro lado, insiste en uno de los aspectos más metafísicos de la doctrina de Zeví: la purificación a través del pecado, que en este caso se halla unida a su propia inestabilidad psicológica. Es lo que Albiac denomina «la ascética del mal», o transgresión de la ley, cuyas resonancias señala también en Böhme y en el Idealismo de Schelling¹⁵³.

Esta fiebre mesiánica hizo una gran mella en las comunidades sefardíes que la diáspora había desperdigado por numerosas ciudades, entre ellas, la de Ámsterdam —encabezada ahora por Isaac Aboab de Fonseca—, y que sucumbió de lleno al engaño y arrastró a otras. Incluso muchos judíos se prepararon para ir a Tierra Santa. Sin embargo, al final toda esta movilización quedó en nada: el fin del mundo no se produjo, ni la ansiada redención tampoco, y el inestable Sabbatai acabó sus días en Constantinopla, convertido al Islam, por temor a perder la vida cuando fue apresado por las autoridades turcas.

¿Cuál fue la reacción de Spinoza ante esta locura colectiva que se estaba viviendo en su país? Sabemos por una carta que le escribe Oldenburg en diciembre de 1665¹⁵⁴ —curiosamente la última hasta que 10 años después se vuelve a reanudar la correspondencia— que las noticias se habían extendido como la pólvora, y también la preocupación latente sobre las repercusiones de todo ese fenómeno, incluso de sus consecuencias políticas. No se ha conservado la respuesta de Spinoza, si es que la hubo, pero es lógico que un asunto de tan fuertes consecuencias le preocupara, y reafirmara aún más sus ideas sobre las supersticiones religiosas, que se reflejan en el *Tratado* de 1670. Yovel así lo mantiene y ve una clara respuesta a todo este delirio en el capítulo III del *Tratado*, donde Spinoza ofrecería una interpretación nueva, racional y secular, al mesianismo judío, que luego, sionistas posteriores querrán hacer suya sin entender adecuadamente al filósofo, ya que este nunca pensó en la posibilidad de un estado judío secular (esa idea era anacrónica en esa época). Aunque hay elementos judíos en el TTP (eterni-

¹⁵² Cfr. Gershom Scholem, Conferencia titulada «Shabetaísmo y herejía mística», recogida en su obra *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 2000 (ed. original, 1974), págs. 313-350.

¹⁵³ Cfr. Albiac, ob. cit., págs. 31-47.

¹⁵⁴ Cfr. Ep 33, págs. 243-244 (SO 4, 178).

dad de Israel, la redención como liberación política entre otros), según Yovel se contemplan bajo un prisma racional y secular, que somete a crítica todo fanatismo religioso y cualquier posible instauración de un estado teocrático¹⁵⁵.

La oleada mesiánica que se vivió en el siglo xvii también encontró un caldo de cultivo propicio en el ámbito cristiano y, en especial, dentro de los grupos milenaristas. Curiosamente, uno de los amigos de Spinoza, Petrus Serrarius¹⁵⁶, que actuó como intermediario en la correspondencia con Oldenburg, también caerá rendido a las falsas promesas del nuevo Mesías. Serrarius pertenecía a los círculos milenaristas holandeses, y ya desde la etapa del filósofo en Ámsterdam y su salida de la sinagoga, lo habría ayudado y puesto en contacto con estos grupos y con sus ideas, aunque Spinoza no comulgara en absoluto con estas ilusorias esperanzas, ya que las consideraba fruto de la imaginación supersticiosa. En cualquier caso, la amistad de ambos se mantuvo a lo largo del tiempo.

Y otra vez, Spinoza vuelve a cambiar de ciudad, buscando con cautela apoyos. Este traslado será el último y definitivo.

B.4.4. *Buscando protección en La Haya*

En 1671 ya se encuentra viviendo en La Haya, como se refleja en sus cartas a su amigo Jelles y al colegiante Jacob Ostens, fechadas en febrero de ese mismo año¹⁵⁷. Aunque no sabemos con exactitud cuándo se había trasladado a esa ciudad, las fechas oscilarían entre septiembre de 1669 (última carta que se conserva de Voorburg) y febrero de 1671, y se supone que fue a finales de 1669 o comienzos de 1670, antes de la publicación del TTP¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Cfr. Yovel, ob. cit., págs. 201-202 y 286-287.

¹⁵⁶ Nació en Londres en una familia hugonote. En los Países Bajos entra en contacto con el milenarista escocés John Dury en la Universidad de Leiden, y con grupos de menonitas, cuáqueros, colegiantes y otros quiliastas (milenaristas). Asimismo se relaciona con miembros de la comunidad judía, Menasseh ben Israel, el cabalista Natán Shapira, maestro de Natán de Gaza, y el propio Spinoza, además de con milenaristas ingleses (como algunos miembros de la Royal Society: el ya citado Dury, Boyle y Oldenburg), ya que viajaba con frecuencia a Inglaterra. Desempeñó un papel destacado en la relación epistolar Spinoza-Oldenburg, como intermediario y quizás como mediador para que se reanudara años después. Cfr. Meinsma, en nota de Méchoulan y Moreau, en la que se corrigen algunos de los datos del propio Meinsma, ob. cit., págs. 194-196. Serrarius se mantuvo fiel a sus creencias toda su vida, ya que murió en 1669 cuando viajaba a Turquía para conocer a Sabbatai Zeví. Cfr. Nadler, ob. cit., pág. 346. Véase asimismo *supra* notas 80 y 151.

¹⁵⁷ Cfr. Ep 43 y 44, págs. 286-294 (SO 4, 219-229).

¹⁵⁸ Cfr. Domínguez en su Introducción a la *Correspondencia* del autor, ob. cit., pág. 31 y Hubbeling, ob. cit., págs. 17 y 32. Meinsma sitúa el traslado a comienzos de 1670. Cfr. ob. cit., pág. 276.

Las razones de este traslado hay que buscarlas en las mayores oportunidades de relaciones intelectuales en la ciudad, donde Spinoza gozaba de un nutrido grupo de amigos y seguidores, algunos de una alta posición social y que también podían protegerlo ¿Era uno de ellos el político Jan de Witt?¹⁵⁹ No sabemos qué grado de amistad tuvieron. Este es uno de los dos puntos más polémicos en las biografías de Spinoza (el otro sería su relación con Morteira), aunque es clara la similitud de ideas y la defensa que del político hizo Spinoza, y viceversa¹⁶⁰. Recordemos uno de los hechos más significativos. Francia e Inglaterra habían atacado las Provincias Unidas. La guerra provocó en 1672 la caída y el asesinato de Jan de Witt, Gran Pensionario de Holanda y representante del ideal republicano. Spinoza, en un primer impulso pasional, a punto estuvo de arriesgar su vida para denunciar el crimen mediante un libelo acusatorio donde rezaba: *Ultimi barbarorum*, para referirse a los asesinos, un grupo de orangistas. Y lo hubiera hecho, si el casero que por entonces lo hospedaba, el pintor Hendrik Van der Spuyck, no lo hubiera disuadido. Este incidente refleja el arrebato pasional del autor que, habiendo preconizado siempre la calma y la templanza para afrontar las pasiones, no pudo por menos que reaccionar con ira ante lo miserable del crimen de aquel político memorable, el cual, aun con sus luces y sombras, tanto había hecho por Holanda. Meinsma insiste en lo vergonzoso de este magnicidio en la historia de los Países Bajos. A raíz del asesinato se produjo una oleada represiva contra los partidarios del Gran Pensionario, y también el TTP fue condenado y prohibido.

Fueron apareciendo numerosas refutaciones en contra del *Tratado* (de Thomasius, R. van Mansveld, Willem van Blijenbergh, Batalerius, Musaeus, Bredenburg, Kuyper, etc.), y hasta el cordial Oldenburg manifestó sus reservas¹⁶¹. Nadler, retomando los datos de J. I. Israel, analiza la polémica entre voetianos (calvinistas más ortodoxos) y coeccianos (más liberales y cartesianos), el recrudecimiento de las posturas enfrentadas y las acciones represivas de los primeros respecto a los segundos, a raíz del asesinato del Regente. En ese contexto también hay que situar la prohibición del TTP y del libro del cartesiano Meyer¹⁶². Y ahí asimismo se encuadra la

¹⁵⁹ La idea ya la apunta Meinsma, cfr. ob. cit., pág. 276.

¹⁶⁰ Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*. El autor gallego trata con objetividad este aspecto en la Introducción: «En cuanto a Jan de Witt, ni la diferencia de clase entre el noble holandés y el comerciante judío ni el silencio de la *Correspondencia* bastan para anular los claros indicios, si no de amistad personal, sí de apoyo oficial del político al filósofo: acercamiento progresivo de este a La Haya, alabanzas al gobierno del Estado y de la ciudad natal, crítica a la política anterior, ira y lágrimas ante su cruel asesinato, asociación pública de ambos en panfletos y en motines callejeros...». Ob. cit., págs. 33-34.

¹⁶¹ Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 297-298 y 314-317.

¹⁶² Véase *supra* nota 82.

propia reacción de los cartesianos moderados en contra de Spinoza a fin de defenderse del ataque de radicalismo de que eran objeto por parte de los voetianos. Ante tal clima hostil el propio Spinoza detiene a tiempo la aparición de la traducción de su libro al holandés¹⁶³. Este último aspecto aparece asimismo tratado por J. I. Israel cuando analiza de modo exhaustivo el proceso de recepción y expansión tan espectacular del TTP, fomentado especialmente por pensadores libertinos, *esprits forts* (gracias a nuevas ediciones, cambiando nombres y lugares de impresión a fin de soslayar la censura); y matiza acerca de las reacciones no tan positivas de Jan de Witt sobre el libro, aunque mantuviera una actitud de tolerancia. Incluso desmonta el prejuicio acerca de que el libro, ya desde su publicación, circulara libremente, y considera que no fue así en absoluto, sino que las reacciones y reservas de las distintas iglesias fueron inmediatas¹⁶⁴.

Todas estas circunstancias estaban haciendo mella en el ánimo de Spinoza, el cual, ante las reacciones tan adversas hacia su *Tratado* y el cambio tan brutal de gobierno, incluso pudo acariciar la idea de mudarse a otras tierras, quizás a Italia¹⁶⁵. Lo cierto es que una invitación sorprendente y halagadora lo colocó en nueva tesitura y, después de mucho meditar sobre el asunto y siguiendo, ¡cómo no!, el lema *caute*, permaneció en su tierra. En la primavera de 1673 Johan Ludwig Fabritius, profesor de Teología en la Universidad de Heidelberg y consejero del Elector del Palatinado, lo invita a ocupar una cátedra de Filosofía en dicha Universidad. El Príncipe Elector Carlos Luis pretendía dotar de prestigio a esa institución universitaria, contratando a figuras relevantes como Pufendorf (experto en derecho natural), Hottinger (orientalista), Spanheim y Fabritius (teólogos). De Spinoza conocía su obra sobre Descartes, y parece ser que la opinión tan favorable del consejero intelectual y católico francés Urbain Chevreau sobre el autor holandés le animó a ofrecerle la cátedra¹⁶⁶. Para el alemán Fabritius el encargo de invitarlo no debió de ser demasiado grato, ya que, desde su condición de riguroso calvinista, el TTP no le resultaba en absoluto edificante. Dos frases de la carta en cuestión reflejan esta actitud ambivalente de Fabritius:

Tendrá usted la más amplia libertad de filosofar, y el príncipe confía en que usted no abusará de ella para perturbar la religión públicamente

¹⁶³ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 399-420.

¹⁶⁴ Cfr. Israel, ob. cit., págs. 321-331.

¹⁶⁵ En nota de Moreau y Méchoulan en el libro de Meinsma se alude a la posibilidad del viaje a Italia recogiendo el testimonio de un escritor florentino, Magaloti, el cual, durante su estancia en Holanda, habría conversado con el filósofo, y este le habría comentado su idea de irse a aquel país. Los autores de la nota nos remiten a las siguientes referencias bibliográficas: Giancotti Boscherini y Corsano. Cfr. ob. cit., nota 2, pág. 298.

¹⁶⁶ Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 298-300.

establecida [...]. Tan solo añadido una cosa: que si usted viene aquí, disfrutará de una vida digna de un filósofo, a menos que todo suceda en contra de lo que esperamos y pensamos¹⁶⁷.

Spinoza rehúsa una oferta tan tentadora, manteniendo su libertad de pensar por encima de todo, y con una prudente previsión de los peligros que pudieran surgir cuando se mezclan poder, religión y pasiones humanas:

Pero como nunca he deseado ejercer públicamente la enseñanza, no puedo decidirme a aprovechar esta preciosa ocasión, pese a haber meditado largamente el asunto.

Porque pienso, en primer lugar, que dejaré de promover la filosofía, si quiero dedicarme a la educación de la juventud. Pienso, además, que no sé dentro de qué límites debe mantenerse esta libertad de filosofar, si no quiero dar la impresión de perturbar la religión públicamente establecida; pues los cismas no surgen tanto del amor ardiente hacia la religión cuanto de la diversidad de las pasiones humanas o del afán de contradecir, con el que se suele tergiversar y condenar todas las cosas, aunque estén rectamente dichas. Y como ya tengo experiencia de esto, mientras llevo una vida privada y solitaria, mucho más habré de temerlo si asciendo a tan alta dignidad¹⁶⁸.

La renuncia a tal honor acabó siendo a la larga una sabia decisión, puesto que al año siguiente la ocupación francesa de Heidelberg obligó a cerrar la Universidad, y Fabritius emprendió un largo exilio de más de veinte años por Europa.

En ese mismo año de 1673 Spinoza protagonizó un extraño episodio en medio del fragor de la guerra que sufría Holanda al ser atacada por Francia e Inglaterra. Los franceses habían conquistado Utrecht, pero detuvieron su avance cuando Holanda inundó gran parte de ese territorio. El príncipe francés Condé, animado por uno de sus militares, el teniente coronel Jean-Baptiste Stoupe¹⁶⁹, invitó a Spinoza al campamento francés,

¹⁶⁷ Cfr. Ep 47, págs. 299-300 (SO 4, 235), y nota de Domínguez núm. 299, pág. 299.

¹⁶⁸ Cfr. Ep 48 (dirigida a J. L. Fabritius), pág. 301 (SO 4, 236).

¹⁶⁹ Stoupe provenía de una familia protestante francesa. Desempeñó diversos cargos públicos: ministro de los hugonotes en Londres, pasó después al ejército de Condé. Criticó en una obra titulada *La religión de los holandeses*, la excesiva permisividad del país. Respecto a Spinoza, aunque admiraba su erudición, criticaba con fuerza sus ideas. También este militar era contrario al TTP y a pesar de ello, animó a su príncipe para que contactara con Spinoza e hizo todos los preparativos del viaje. Salta a la vista la ambivalencia de Stoupe en este episodio. Pero seguramente ya había visitado antes al filósofo en La Haya y sabía de la valía de Spinoza, así como era consciente del interés del príncipe por rodearse de personas cultas. Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 424-429. Comenta Colerus en su biografía que Condé pensaba ofrecer al filósofo una recomendación para conseguir una pensión real, que este declinó

pero este no logró encontrarse con el príncipe. Lo más probable es que el filósofo fuera al campamento enemigo en misión diplomática de la República. No era nada infrecuente en la época que personajes cultos (intelectuales y clérigos) intervinieran como espías, y/o en misiones diplomáticas al servicio de los Estados o de facciones poderosas. Por ejemplo, Anthony C. Grayling en su biografía sobre Descartes mantiene la sugerente hipótesis de que Descartes mismo fue, durante su participación en la guerra de los Treinta Años, un espía al servicio de los jesuitas y de la causa de los Austrias en Europa. Aunque no menciona el caso de Spinoza, sí lo hace de algunos otros (como Marlowe, Rubens, incluso la familia Huygens), y los sitúa dentro de un trasfondo general de la política que propiciaría tales situaciones¹⁷⁰. En el campamento militar francés, Spinoza fue recibido con gran cortesía, y mantuvo conversaciones también filosóficas con otros personajes cultos e importantes que allí se encontraban, como los cartesianos Johannes Georg Graevius y Van Velthuyzen (curiosamente los dos eran grandes críticos del filósofo), además de Nieuwstad¹⁷¹. Nadler recoge los pormenores de esta situación y el ambiente irónico, pero no muy tenso quizás, que se respiraba en aquellas conversaciones con Van Velthuysen, médico y filósofo cartesiano muy crítico del TTP. La carta que Velthuysen dirige a Jacob Ostens —colegiante de Róterdam— en 1671 y es enviada después a Spinoza, es el primer escrito que aparece en Holanda contra el *Tratado*. Sin embargo, esa controversia se vería rebajada con el tiempo, como se aprecia en una carta posterior que le dirige Spinoza para aclarar un posible malentendido¹⁷². En dicha carta, el autor del TTP, anuncia que él no va a escribir argumentos para refutar a Velthuysen, ni a ningún otro adversario, sino que su propuesta consistía en redactar una serie de notas aclaratorias del *Tratado*, adjuntando el manuscrito crítico de Velthuysen y las respuestas a este, si es que obtuviera su permiso. Spinoza le pide también que especifique las razones de su crítica al TTP, con el objetivo de poder explicarse y avanzar en el camino del conocimiento. El tono de la misiva no es en absoluto agrio, sino conciliador:

cortésmente. Cfr. también Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit. (Colerus, párrafos 29 y 30), págs. 115-116. Asimismo cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 301-310.

¹⁷⁰ Cfr. Anthony Clifford Grayling, *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*, Valencia, Pretextos, 2007 (ed. original, 2005), págs. 26-30. El autor, al barajar esta hipótesis de un Descartes espía, le saca todo el jugo a la frase cartesiana que era el lema de su vida: «La vida escondida es la mejor», pág. 30.

¹⁷¹ Joachim Nieuwstad fue secretario de la ciudad de Utrecht, cargo que desempeñó hasta la marcha de los franceses. Spinoza lo menciona como amigo en una carta a Van Velthuysen. Cfr. Ep 69, págs. 378-379 (SO 4, 300) y Meinsma, ob. cit., pág. 309.

¹⁷² Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 424-430.

Sin embargo, si he de confesar la verdad, me haría usted algo mucho más grato, si quisiera redactar los argumentos con los que usted cree poder impugnar mi tratado, y aumentar con ellos su manuscrito. Le ruego encarecidamente que lo haga, puesto que no hay nadie, cuyos argumentos quisiera yo examinar de mejor grado. Sé, en efecto, que solo le mueve el amor a la verdad y he conocido el singular candor de su espíritu. Por eso le ruego una y otra vez que no se niegue a aceptar este trabajo y crea que soy de usted adictísimo¹⁷³.

En cuanto a Graevius, recordemos que en su correspondencia con Leibniz califica el libro de Spinoza de *liber pestilentissimus* en abril de 1671, y años más tarde, en mayo de 1679, le comenta que la aparición de un texto del erudito francés Pierre-Daniel Huet será la destrucción definitiva de ese libro impío¹⁷⁴.

Después de la escapada al campamento de Condé, Spinoza regresa a La Haya y consigue evadirse de un intento de asesinato. Colerus recoge en su biografía el incidente y la reacción del filósofo con estas palabras dirigidas a su hospedero, el cual se preocupaba seriamente por la suerte que pudiera correr su inquilino:

[...] no os inquietéis por esto. Yo soy inocente y hay muchas personas influyentes que saben muy bien por qué he estado en Utrecht. En el momento en que usted perciba el mínimo alboroto en su puerta, me presentaré a la gente, aun cuando hubieran de hacer conmigo lo mismo que con los buenos señores de Witt. Yo soy un buen republicano y el supremo bien del Estado es mi objetivo¹⁷⁵.

En 1675 Spinoza ya había terminado su gran obra, la *Ética*, pero decide de publicarla, puesto que las circunstancias adversas y su proverbial prudencia así lo aconsejaban. El año anterior se había prohibido el TTP y las reacciones antiespinosistas se hallaban a la orden del día. El propio autor explica en una carta a Oldenburg los motivos del cambio de opinión y de la renuncia, que se pueden sintetizar de este modo¹⁷⁶:

¹⁷³ Cfr. Ep 69, escrita en el otoño de 1675, págs. 379-380 (SO 4, 300). Domínguez mantiene, sin embargo, que la opinión de Velthuysen sobre Spinoza no había cambiado en esos años. Cfr. nota 393, pág. 379.

¹⁷⁴ Cfr. Israel, ob. cit., págs. 322, 508-510, 562-563 y 843. Véase *supra* nota 146.

¹⁷⁵ Cfr. Domínguez, en *Biografías de Spinoza*, ob. cit. (Colerus, parágrafo 30), pág. 116.

¹⁷⁶ Cfr. Ep 68, págs. 377-378 (SO 4, 299). Sintetizo aquí el texto, porque la cita literal de la carta ya la he insertado en el apartado anterior de este capítulo, véase *supra* apartado A.1, nota 7.

- Los rumores que circulaban acerca de que él estaba escribiendo un libro para demostrar que Dios no existe.
- Las querellas concretas de algunos teólogos en su contra.
- Las críticas que recibía por parte de autores cartesianos, que no querían ser identificados en absoluto con las ideas espinosistas.

Las sospechas a las que alude en la carta no eran infundadas, ya que Spinoza sabía que en el mes de junio de ese mismo año el consejo parroquial de La Haya decidió investigar si había algún libro suyo en la imprenta. Además, en el mes de agosto, un profesor de Leiden, Rijckius escribió al magistrado de Dordrecht, Blyenburg, solicitando que impidiera la publicación¹⁷⁷. A esta serie de señales claras también habría que añadir —siguiendo la hipótesis de Curley recogida por Nadler— la correspondencia con Blijenbergh (al cual, de alguna manera, Spinoza consideraba portavoz de algunos teólogos), y sus reacciones en contra del filósofo a través de escritos como *La verdad de la religión cristiana y la autoridad de las Sagradas Escrituras afirmada contra los argumentos de los impíos, o una refutación del libro blasfemo titulado «Tractatus Theologico-Politicus»* en 1674. Todos estos elementos serían para Spinoza un medidor preciso para saber cómo latía la atmósfera intelectual de la época ante la posible recepción de su obra¹⁷⁸. Israel describe perfectamente el entorno opresivo y amenazante que rodea los últimos años de la vida de Spinoza y que le impide publicar su libro: «Las autoridades eclesiásticas de los Países Bajos estaban dispuestas en lo sucesivo a dirigir una guerra sin tregua contra este hombre, sus libros y un movimiento que ellos percibían como una amenaza capital e inminente»¹⁷⁹.

Habría que esperar a la publicación de las obras completas, después del fallecimiento de Spinoza, para que la *Ética* sea mayoritariamente conocida. Sin embargo, la obra ya había circulado en forma manuscrita entre el grupo de amigos del filósofo, y algunas ideas del libro eran conocidas de oídas por prestigiosos intelectuales, como Leibniz. Este autor ya en 1671 se habría puesto en contacto con Spinoza, como lo prueba una breve carta en la cual le habla sobre una obra de óptica y donde también hace referencias al señor Hudde¹⁸⁰. Spinoza contestó a la carta dándole su opinión sobre la obra y ofreciéndose a enviarle un ejemplar del TTP, si es que no lo tuviera

¹⁷⁷ Cfr. Domínguez en su Introducción histórica a la edición del TTP, ob. cit., pág. 27.

¹⁷⁸ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 298-299 y 504. Por cierto que Blijenbergh también publicaría en 1682 un escrito en contra de la *Ética* titulado *Refutación de la Ética o moral de Benedictus de Spinoza*. Cfr. Domínguez en la edición de la *Correspondencia*, nota 126, página 161. Asimismo cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 321-323.

¹⁷⁹ Cfr. Israel, ob. cit., pág. 333.

¹⁸⁰ Cfr. Ep 45, págs. 294-296 (SO 4, 230-231) y Meinsma, ob. cit., págs. 290-291.

aún¹⁸¹. Pero es en 1675, mientras reside en París al parecer en misión diplomática, cuando Leibniz manifiesta vivo interés por leer algunos escritos del filósofo holandés no impresos aún¹⁸². Y para ello se sirve de la intermediación de Tschirnhaus¹⁸³ (temporalmente también en la capital francesa) y de Schuller¹⁸⁴ (transmisor de las noticias vía epistolar, y que por su amistad con Spinoza ya poseía un ejemplar de la *Ética*). El filósofo holandés se muestra cauteloso y un tanto receloso ante la actitud del filósofo alemán, y también ante su situación en París. En la carta en que responde a Schuller escribe lo siguiente:

A Lybniz [sic.], del que me escribe, creo que lo conozco por carta, pero ignoro por qué motivo se ha ido a Francia, siendo consejero en Fráncfort. Por lo que he podido colegir de sus cartas, me ha parecido un hombre de talante liberal y versado en toda ciencia. Sin embargo, confiarle tan rápidamente mis escritos, lo considero imprudente. Quisiera saber antes qué hace en Francia y oír el juicio de nuestro amigo Tschirnhaus cuando lo haya tratado más tiempo y conozca más a fondo sus costumbres¹⁸⁵.

Al final Tschirnhaus cede ante la insistencia de Leibniz y le cuenta un buen número de detalles acerca de la *Ética*. Todo ello no hizo sino acrecentar su interés por el filósofo judío de La Haya. Meinsma aporta la referencia de una nota manuscrita de Leibniz en París, bien en el otoño de 1675, bien en la primavera de 1676:

¹⁸¹ Cfr. Ep 46, págs. 296-298 (SO 4, 231-234).

¹⁸² Cfr. Ep 70, Carta de Schuller a Spinoza, págs. 380-383 (SO 4, 301-303). En ella describe las alabanzas de Tschirnhaus a Leibniz, las cuales le harían totalmente digno de tener acceso a sus escritos. Incluso se menciona una carta (hoy perdida) que, con anterioridad, Leibniz le habría escrito a Spinoza para darle su opinión positiva sobre el TTP. Sin embargo, sabemos que la opinión no era en absoluto favorable. Véase *supra* nota 174.

¹⁸³ Ehrenfried Walther Tschirnhaus era un conde alemán, que estudió matemáticas en Leiden y que conoció a Spinoza a través de Schuller. La influencia del filósofo holandés se manifiesta en sus dos escritos publicados. También destacó en la fabricación de lentes. Cfr. Domínguez en su edición de la *Correspondencia*, nota 343, pág. 332. Tschirnhaus estudió la *Ética*, de la cual consiguió una copia quizás no completa, y le planteó a su autor numerosas cuestiones importantes. No reconoció en público la influencia de su amigo el filósofo, pero sí lo defendió en el ámbito privado. Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 406 y 442.

¹⁸⁴ Georg Hermann Schuller también era alemán, estudió medicina en Leiden. Importante es el testimonio de sus cartas, su intermediación con Tschirnhaus y con Leibniz y el papel desempeñado en los últimos momentos de Spinoza, puesto que asistió a su muerte. También participaría después en la publicación póstuma de los escritos del filósofo. Cfr. Domínguez en su edición de la *Correspondencia*, nota 347, pág. 335. De Schuller se han conservado dos cartas a Spinoza, así como toda una serie de cartas a Leibniz. Cfr. Meinsma, ob. cit., pág. 314.

¹⁸⁵ Cfr. Ep 72, pág. 386 (SO 4, 305). [Lybniz es Leibniz.]

El señor Tschirnhaus me ha dado un gran número de detalles sobre el libro no publicado de Spinoza. Hay un comerciante (llamado Gillis Guerit) que ayuda a mantener a Spinoza. El libro de Spinoza tratará de Dios, del espíritu, de la salvación o del concepto del hombre perfecto, de la reforma del entendimiento y del cuerpo¹⁸⁶.

A su paso por Londres en octubre de 1676 Leibniz aprovecha para copiar algunas cartas que Oldenburg había recibido de Spinoza. A finales de ese mismo mes viaja a Holanda, y allí se pone en contacto con algunos miembros del círculo espinosista¹⁸⁷, actualiza sus notas sobre la filosofía del autor y concierta finalmente una visita, que se repetiría varios días durante su estancia en aquel país. En esos encuentros que tuvieron Leibniz y Spinoza, tan significativos para la historia de la filosofía, hablaron sobre política, el asesinato de los hermanos de Witt, la teoría de Descartes del movimiento, y por supuesto, la propia filosofía de Spinoza; incluso, quizás el filósofo alemán pudo tomar notas de la *Ética*. Meinsma, a través de Gebhardt, recoge una carta de Leibniz al abate parisino Jean Gallois donde cuenta parte de las conversaciones que tuvieron lugar a lo largo de más de un día:

Durante mi viaje a Holanda, he visto a Spinoza; *en varias ocasiones he hablado mucho tiempo con él*: profesa una curiosa metafísica, llena de paradojas. Así él cree entre otras cosas que el mundo y Dios son la misma cosa en cuanto sustancia, que Dios es la sustancia de todas las cosas, y que las criaturas no son sino modos (de existencia) o cosas contingentes. Pero he observado que algunas de las supuestas 'pruebas' que él me ha propuesto, no son exactas. Ahora bien, no es tampoco tan fácil como se cree encontrar buenas pruebas en metafísica. Sin embargo las hay, y muy hermosas¹⁸⁸.

La escena de las conversaciones ha sido recreada en numerosas ocasiones y también se ha especulado sobre la reacción posterior de ambos. Mucho se ha escrito sobre la relación entre los dos autores y casi siempre la figura de Leibniz no sale bien parada, manifestando en su actitud una mezcla de hipocresía, intensa curiosidad y una ambivalente admiración, no exenta de repulsa. Muy especial pareció ser ese encuentro para Leibniz. No sabemos a ciencia cierta lo que significó para Spinoza, puesto que no

¹⁸⁶ Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 338-339. [Guerit sería Jelles.]

¹⁸⁷ Meinsma señala a Schuller, Hudde y los viejos amigos Meyer, Bouwmeester y Jelles. *Ibíd.*, pág. 338.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, pág. 340. [La cursiva es mía para recalcar en este caso que la entrevista tuvo lugar a lo largo de varios días.]

ha quedado reflejado en ningún testimonio escrito. Señalemos además, que en un futuro, cuando sean publicadas las obras del filósofo holandés, Leibniz se disgustará por el hecho de que aparezca una de las cartas que él le escribió, debido a que Schuller había olvidado eliminarla de la edición¹⁸⁹. El interés que mostraba Leibniz por el filósofo judío ha sido calificado por algunos estudiosos como Meinsma de obsesión en cierta etapa de su vida: esfuerzos por conseguir cartas suyas (entre los papeles de Leibniz se encontró una copia de la carta de Spinoza a Albert Burgh, traducida al francés), copiarlas a mano y escribir notas sobre ellas, deseos de conseguir la *Ética*, visitarlo, etc. Así describe el historiador holandés la contraposición entre ambos:

Leibniz y Spinoza, ¡qué antítesis en sus vidas y qué concordancia en su genialidad! Mientras que el primero recibe su formación en las mejores universidades alemanas, el segundo sigue los cursos de teólogos de una nación despreciada, viviendo en el exilio, y de un profesor de escuela católico; el primero se interna en el vasto mundo lleno ya de gloria y de ambición y encuentra la amistad y la admiración de las personalidades más célebres de su tiempo; el otro, liberado de todo deseo de gloria y de honor, es rechazado por su pueblo, se retira a la soledad de pueblos pequeños, atraviesa en pocas ocasiones el umbral de su casa y jamás las fronteras de su país; el primero reside en los palacios de los grandes de este mundo, gana la amistad de soberanas y de soberanos, el último no consigue mas que el reconocimiento de hombres poco cultivados, de burgueses sencillos, casi olvidados; el primero descubre en el ocaso de su vida la precariedad del favor de los grandes y muere el 4 de Noviembre de 1716 en la soledad y el abandono; el último encuentra su último reposo en un ambiente amigable, al lado de alguien fiel que le cierra los párpados; el primero es enterrado como un vagabundo, el segundo tiene un enterramiento solemne, incluso con una cierta pompa¹⁹⁰.

Un estudio más actual a cargo de Stewart, recoge ideas anteriores y traza un cuadro más amplio de las relaciones de Leibniz con Spinoza y el

¹⁸⁹ Schuller se excusará diciendo que Leibniz no corre ningún peligro puesto que la carta en cuestión solo contiene asuntos inocentes, asuntos meramente matemáticos. Cfr. Israel, ob. cit., pág. 337.

¹⁹⁰ Cfr. Meinsma, ob. cit., pág. 361. Asimismo Meinsma se hace eco del estudio de Gompertz, «Leibniz und Spinoza, ein Vorwurf für Historienmaler», *Die Nation. Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft und Literatur*, núm. 43, 1888, y utiliza también como fuentes bibliográficas a C. I. Gerhardt (ed.), *Die Philos. Schriften von G. W. Leibniz*, Berlín, 1875 y a Stein, *Leibniz und Spinoza: Ein Betrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*, Berlín, George Reimer, 1890. Cfr. ob. cit., págs. 285, 290-291, 315, 332, 335-341, 361. En cuanto a referencias más actuales, véase Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, París, Gallimard, 1946 y 1975³, Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, París, Vrin, 1992.

espinosismo¹⁹¹. Stewart, además de centrarse en el encuentro de los dos filósofos, recrea con técnica de claroscuro estas dos grandes figuras de personalidades opuestas, con vidas también dispares en cuanto al pago de la fama en su época y en la posteridad. Incluso llega a sugerir que Leibniz podría haber plagiado algunas ideas espinosistas. El libro de Stewart resulta sugerente y rico en datos. Insiste en la complejidad de la actitud de Leibniz ante la filosofía y la figura de Spinoza. El filósofo alemán atisbó con gran lucidez las consecuencias tan radicales que se hallaban implícitas en el espinosismo, y toda su vida fue una ardua batalla contra ese sistema que inauguraba el ateísmo laicista moderno, y cuyas secuelas él creía ver en el propio Locke, las ideas de los libertinos, la política de Luis XIV, y hasta en Newton; esa impronta rebelde que vislumbró Leibniz en el sistema de Spinoza se prolongaría después en los filósofos y literatos del romanticismo alemán. La metafísica monadológica de Leibniz se convierte desde esta óptica en una filosofía reactiva, obsesiva, una verdadera cruzada contra el dragón adictivo espinosista: «Probablemente la mejor forma de resumir la posición problemáticamente autotrastornante de Leibniz es decir que era un spinozista que no creía en el Dios de Spinoza»¹⁹².

Concluye Stewart que, a pesar de las diferencias, ambos filósofos son imprescindibles para entender las dos caras de la modernidad (inmanencia y trascendencia), y los dos han contado con toda una estela de seguidores en sus respectivos ideales, proyectos de salvación y en su plasmación política, cuya actualidad se manifiesta en algunos de los grandes debates de nuestro mundo: separación Iglesia-Estado, conflicto de civilizaciones, teoría de la selección natural. En cualquier caso, es obvia la simpatía de Stewart por Spinoza, como se aprecia en el análisis comparativo que dibuja de los perfiles psicológicos de los dos filósofos: Spinoza (el hereje), autosuficiente y humilde al mismo tiempo, irónico, franco, quizás algo cándido, con un aire de inaccesibilidad y gran lucidez intelectual; Leibniz (el cortesano), colérico, más inestable emocionalmente, disperso en sus múltiples intereses, y siempre en pos de la fama, el amparo y el reconocimiento de los poderosos. Asimismo, es de agradecer el resumen que Stewart nos brinda de las fuentes consultadas y su valoración, así como el hecho de destacar en qué consiste la originalidad de su libro:

Para hacer un poco más complicada a una historia que ya lo es de por sí: resulta bastante plausible afirmar que, antes, después y durante su

¹⁹¹ Cfr. Stewart, *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*, Mataró, Ediciones de Intervención Cultural/Biblioteca Buridán, 2007 (ed. original, 2006).

¹⁹² *Ibíd.*, pág. 287.

encuentro, Leibniz era profundamente antispinozista, superficialmente antispinozista, y profundamente spinozista, todo al mismo tiempo. Lo único que no puede decirse, a mi modo de ver, es que, para Leibniz, Spinoza no era importante¹⁹³.

A lo largo de sus últimos años en La Haya, Spinoza mantiene de nuevo correspondencia con un viejo y peculiar amigo, Henry Oldenburg, y el círculo espinosista se va ampliando con las nuevas amistades (los ya mencionados Schuller y Tschirnhaus, junto a Petrus van Gent¹⁹⁴, Cuffeler¹⁹⁵ y Angevin¹⁹⁶, entre otros). En cuanto a la figura de Lucas, supuesto autor de la biografía más idealizada de Spinoza, aparece como amigo también y formando parte del círculo de La Haya¹⁹⁷. Seguramente el filósofo recibía bastantes vistas de personajes pertenecientes a la burguesía intelectual de la ciudad, y también de fuera, pero no hay referencias directas. Por eso, la imagen tópica de solitario empedernido no era del todo exacta, ya que Spinoza por entonces gozaba de cierta fama como filósofo, y la originalidad y el atrevimiento de sus ideas lo convertían en objeto de la curiosidad de muchos¹⁹⁸.

También de esta época, concretamente del año 1675, data la correspondencia con el joven Albert Burgh, que ya le había visitado en La Haya y que se convierte al catolicismo a raíz de un viaje a Roma. Burgh era hijo del regidor de Ámsterdam. A Spinoza le unía la amistad con su familia. De

¹⁹³ *Ibid.*, pág. 324.

¹⁹⁴ Amigo de Schuller, estudió también medicina en Leiden. Cfr. Nadler, *ob. cit.*, pág. 431. Además era matemático y fue uno de los editores latinos de la obra póstuma del filósofo. Siguió los principios interpretativos de la Biblia que había establecido Spinoza. Cfr. Israel, *ob. cit.*, págs. 356-358.

¹⁹⁵ Abraham Johannes Cuffeler estudió en las Universidades de Utrecht y Leiden. Llegó a ser abogado de la Corte de Holanda. Fiel seguidor de la filosofía de Spinoza y admirador de su persona, lo defenderá a su muerte de diversos ataques. Cfr. Meinsma, *ob. cit.*, pág. 311. Aparece nombrado en la biografía de Lucas, donde se le atribuye una *Lógica* escrita siguiendo la estela espinosista. Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza* (Lucas, parágrafo 43), págs. 171-172. Israel lo sitúa como autor claramente espinosista, *cfr. ob. cit.*, págs. 358-359.

¹⁹⁶ Gabriel Angevin, Señor de Saint-Glain, protestante antes de conocer a Spinoza, se convertirá en gran admirador suyo, hasta el punto de traducir al francés el TTP, un año después de la muerte de su autor. Cfr. Meinsma, *ob. cit.*, pág. 311. Saint-Glain pertenecía a la comunidad francófona de Holanda, abierta a las ideas radicales de Spinoza y contribuyó poderosamente a la expansión de sus ideas en Francia. Cfr. Israel, *ob. cit.*, págs. 348-351.

¹⁹⁷ Cfr. Meinsma, *ob. cit.*, págs. 18-22 y 311, Israel, *ob. cit.*, pág. 358 y Domínguez en la introducción a *Biografías de Spinoza*, *ob. cit.*, págs. 25-31.

¹⁹⁸ Meinsma nombra asimismo al Rector de La Haya (quizás Louis Limelet) y a un tal Frans Langenes, del cual no hay más referencias que los problemas que tuvo con el Consistorio de La Haya por difundir la doctrina de Spinoza. Cfr. *ob. cit.*, págs. 310-314. Nadler señala a algunos militares entre sus visitantes, *cfr. ob. cit.*, págs. 395-397.

ahí que, ante el hecho sorprendente de la conversión de Burgh al catolicismo en su versión más ascética, el filósofo tratara de llevarlo a una postura que consideraba más racional a través de una intensa carta¹⁹⁹.

Spinoza irá una vez a Utrecht y varias veces a Ámsterdam, ambas ciudades próximas a La Haya. Siempre vivió, después de dejar la casa paterna, en habitaciones de alquiler o como invitado de amigos. Esta austeridad no era rígida ni estaba reñida con una adecuada valoración de las riquezas, porque consideraba que cada uno albergaba en sí mismo el criterio acerca de la importancia de los bienes. Además, Spinoza pertenecía a una acomodada familia de hombres de negocios, y su vida modesta fue fruto de una elección propia con el fin de dedicarse en calma y con profundidad a sus meditaciones y escritos. Un curioso episodio revela una vez más su integridad. Su gran amigo, Simon de Vries le ofrece una ayuda económica a la que el filósofo renuncia, y solo admite, cuando su amigo muere en 1667, una pequeña renta anual, mucho más reducida de la que Vries le había dejado. El filósofo judío se había negado a que su amigo lo nombrara heredero, y él mismo rebajó la cantidad inicial propuesta por Simon como pensión, para quedarse con una suma más pequeña (la ayuda pasó de quinientos a trescientos florines)²⁰⁰.

Su sentido de parquedad material no resultaba incompatible en absoluto con una aguda percepción para la política. La postura realista del autor se halla presente, no solo en los avatares cotidianos, sino también en su concepción de la sociedad y del estado. La política nunca fue algo ajeno para Spinoza. Algunas interpretaciones de su obra enfatizan este aspecto y consideran que, en el fondo, toda su ontología es la estructura cimental que se encuentra en la base de su edificio político. En 1676 compone su última obra, el *Tratado político* (TP), donde siguiendo la estela crítica del TTP realiza un análisis valorativo de las distintas formas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia), y se decanta claramente a favor de la última. El *Tratado político* responde además a un cambio en la escena política de Holanda: el asesinato de los hermanos De Witt y la posterior restauración orangista, trajeron nuevas y cruciales preocupaciones para todos aquellos defensores de las libertades, frente a los fenómenos emergentes de la violencia de masas. Aunque el partido orangista hizo concesiones a los calvinistas más radicales (medidas represoras frente a la libertad de expresión), también intentó buscar un cierto equilibrio con otras facciones más moderadas, equilibrio, por otra parte, mucho más inestable que en la épo-

¹⁹⁹ Cfr. Ep 67 (de Burgh) y 76 (respuesta de Spinoza), págs. 354-367 y 395-401 (SO 4, 280-291 y 316-324). Véase *supra* nota 122.

²⁰⁰ Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit., (Lucas, parágrafo 24), págs. 162-163 y Meinsma, ob. cit., pág. 236.

ca anterior²⁰¹. Esta obra de Spinoza quedó inacabada; sin embargo, las ideas fundamentales quedan ya esbozadas en ella. El planteamiento realista parte de las dos pasiones humanas vertebrales en la organización social y política, el miedo y la esperanza, y su posible regulación con el fin de conseguir un estado eficaz, seguro, pero también más libre. De ahí que el autor considere a la democracia como la forma más perfecta de gobierno, a la que deberían tender de modo natural todas las demás; aunque no siempre sea posible ni siquiera aconsejable, dependiendo de los distintos pueblos y sus respectivos procesos históricos. Spinoza intenta establecer las condiciones concretas que harían posible mejorar cada una de las formas de gobierno, atendiendo a lo que constituye la naturaleza humana y las fuerzas pasionales que actúan en ella. Para ello tiene en cuenta los casos concretos de Génova, Venecia y los Países Bajos.

En cuanto a la relación entre ontología y política en Spinoza y la imbricación de sus distintos escritos, repasemos con brevedad algunas interpretaciones. Negri enfatiza el carácter anómalo de la metafísica materialista y revolucionaria de este autor en la Europa del siglo XVII. Según Negri, el filósofo holandés pretendería fundar un nuevo horizonte ontológico a fin de enraizar su fenomenología de una praxis creadora de libertad. Spinoza se sirve de la crisis de la época como elemento de su ontología y, por tanto, la política es central en su metafísica, y la propia metafísica se convierte en estrategia política²⁰². Étienne Balibar considera la *Ética* como una antropología política, e interpreta las tres grandes obras de Spinoza (el TTP, el TP y la *Ética*) buscando su unidad a la luz de los problemas políticos planteados. Filosofía y política, conceptos y práctica, no son contradictorios, sino que se implican de manera recíproca. Aunque constituya una unión difícil, es requisito necesario para alcanzar la sabiduría, es decir, en palabras de Balibar, la libertad de comunicación, la cual permitirá transformar el conocimiento en práctica concreta, en estrategias de liberación. Ahí residiría el mérito y también el riesgo de la democracia que postula Spinoza²⁰³. Por su parte, Francisco Javier Peña Echeverría realiza una visión ontológica de la política a través del tránsito de la antropología. La crítica de la razón política en Spinoza se caracteriza por el realismo, el racionalismo, la categoría de necesidad y la tensión entre pragmatismo realista y un cierto idealismo, en cuanto que su teoría conduce a un proyecto de liberación²⁰⁴. André

²⁰¹ Cfr. Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, París, PUF, 2005 (1.ª ed., 1985), págs. 63-66.

²⁰² Cfr. Negri, *La anomalía salvaje*, ob. cit., págs. 13-32, 52, 153-156, 202, 209 y 357-366.

²⁰³ Cfr. Balibar, ob. cit., pág. 118.: «Comprendemos de ese modo porqué el aspecto esencial de la democracia espinosista es, de entrada, la libertad de comunicación».

²⁰⁴ Cfr. Francisco Javier Peña Echeverría, *La filosofía política de Espinosa*, Valladolid, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1989.

Tosel interpreta la filosofía inmanentista de Spinoza desde la categoría de materialismo, y vincula ética y política, al considerar que su materialismo implica una articulación del proceso de eticidad con el de politización y que ambos deberían desembocar en la democratización política, como la puerta más viable para la liberación²⁰⁵. Francisco José Martínez estudia la filosofía política de Spinoza como una respuesta a la crisis del Barroco. Considera que su ontología materialista, vitalista y naturalista, responde a un contexto cultural, religioso y político preciso: la república holandesa del siglo xvii. Asimismo, Martínez analiza los tres conceptos claves que articularían la relación entre ontología y política en el filósofo: la inmanencia, la identificación del ser y la potencia, y la noción de resistencia. Spinoza se convierte en crítico del absolutismo político y en defensor del republicanismo democrático. La política deviene elemento necesario de la filosofía global de su autor²⁰⁶.

En su etapa final en La Haya Spinoza escribió el *Compendio de una gramática de la lengua hebrea*, con el cual pretendía actualizar el conocimiento que entonces se tenía del hebreo como lenguaje natural y no exclusivamente como lengua sagrada; y asimismo se proponía que fuera de utilidad para el uso privado de sus amigos²⁰⁷. Esta obra también quedó incompleta, como el *Tratado político* y el *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE).

Estaba enfermo y quizás eso influyera para que su carácter en estos últimos años se fuera dulcificando: «era amable, casi dulce, a pesar de su

²⁰⁵ Cfr. André Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, París, Kimé, 1994.

²⁰⁶ Cfr. Francisco José Martínez, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos, 2007.

²⁰⁷ Spinoza se basó en gramáticas anteriores como las de Buxtorf, Kimchi y Levita, incluso las de los rabinos Morteira y Menasseh ben Israel, pero puso su particular sello, al adaptar el hebreo a las estructuras del latín, tratar de reducir al máximo las irregularidades y defender la primacía del nombre. Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 436-439. Sobre el profundo interés de esta obra, muy poco conocida, y su conexión con la filosofía de Spinoza, cfr. la introducción de Guadalupe González Diéguez a su edición de la obra, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, Madrid, Trotta, 2005, págs. 9-54. González, después de un recorrido por sus fuentes y contenido, atisba la posibilidad de hacer una «lexicografía subversiva» para leer las otras obras de Spinoza. El estudio de la lengua hebrea por parte del filósofo revela también su peculiar concepción del lenguaje en general: por un lado, lugar de la imaginación y de la superstición; pero por otro, medio indispensable para la elaboración y comunicación del pensamiento. De esta manera Spinoza se convierte en potenciador del lenguaje al reformular el sentido de la lengua tradicional y darle un uso estratégico, que va más allá de un carácter retrospectivo, para apuntar hacia uno prospectivo, de claras implicaciones políticas y desde una subversiva actitud de disidencia (la operación del *sive*, según Tosel, o el *torquere* o *retorcer* que señala Montag). González reconoce que en esta tarea interpretativa de Spinoza (el lenguaje como lugar de la lucha contra el poder en el siglo xvii en virtud de una redefinición semántica de los términos) queda todavía mucho por hacer.

ingenio rápido y de su aguzada lengua»²⁰⁸. La enfermedad de la tuberculosis, con la que convivía desde su juventud y a la que había mantenido a raya gracias a una vida metódica y sin excesos, se fue agravando en La Haya —en parte por su oficio de pulidor de lentes y también por el gran esfuerzo intelectual de sus meditaciones—, y lo condujo finalmente a la muerte el 21 de febrero de 1677 a los 44 años de edad. No pidió ningún sacerdote en el trance final, el «ateo virtuoso» no cedió ante el *metus mortis* y afrontó sus últimos momentos con una actitud de templanza estoica, como siempre había defendido a lo largo de su vida. El biógrafo Colerus relata esos instantes:

Cuando hacia las cuatro de la tarde regresó el hospedero de la iglesia, también Spinoza bajó de su habitación, fumó una pipa y charló un buen rato con él, incluso del sermón que había tenido lugar después de mediodía. Después, se fue pronto a la cama que tenía para su uso en un cuarto de la fachada y en la que dormía. El domingo por la mañana, antes de la hora de ir a la iglesia, descendió de nuevo y habló con el hospedero y su mujer. Spinoza había llamado a su lado a cierto médico, L. M., de Ámsterdam, el cual encargó a los hospederos que compraran un gallo viejo y que lo cocieran aún aquella mañana, a fin de que a mediodía pudiera Spinoza tomar su caldo. Así lo hicieron y, cuando el hospedero y su esposa regresaron a casa, aún tomó un poco con apetito. Después de mediodía fueron los hospederos juntos a la iglesia y dicho doctor, L. M., se quedó solo con él. Pero, al volver de la iglesia, se enteraron de que Spinoza había muerto a las tres, en presencia del mismo doctor²⁰⁹.

El médico mencionado bien pudo ser Meyer o quizás, más probablemente Schuller, el cual afirmó haber estado presente en la muerte de Spinoza. El hospedero Van der Spyck asumió los preparativos del funeral, que tuvo lugar cuatro días más tarde y al cual asistieron personajes notables. Las deudas de Spinoza quedaron saldadas con lo recaudado en la subasta de sus pertenencias. El escritorio que contenía sus obras fue enviado a Ámsterdam a sus amigos, que se hicieron cargo inmediatamente del proyecto de su publicación²¹⁰. Y ese mismo año se dieron a la imprenta en Ámsterdam por Jan Rieuwertsz, bajo el título B. de S. *Opera Póstuma*, e incluían los siguientes títulos: la *Ética*, el *Tratado político*, el *Tratado de la reforma del entendimiento*, 74 *Cartas* y el *Compendio de gramática hebrea*. Vieron la luz dos ediciones, una en latín y otra en holandés, sin los datos referidos al

²⁰⁸ Cfr. Damasio, haciéndose eco de las biografías de Colerus y de Lucas, ob. cit., pág. 213.

²⁰⁹ Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit. (Colerus, parágrafo 64), pág. 136.

²¹⁰ Rieuwertsz, Jelles, Meyer, Schuller, Bouwmeester, Pieter van Gent y Glazemaker. Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 472 y 518.

editor y al lugar de publicación para evitar represalias. Pero lo importante es que la expansión del espinosismo ya estaba en marcha y sería imparable en los años venideros, especialmente su impronta en el pensamiento «fuerte» o más radical de la Ilustración: *las luces radicales*, en palabras de Israel²¹¹.

B.5. EL SABOR DE UNA VIDA: CORAJE Y ABANDONOS

Fue la de Spinoza una vida dedicada por entero a la filosofía y sostenida gracias al cultivo de la amistad. Pero frente a esta integridad y coherencia también se han destacado los aspectos sombríos de su vida. Ben-Ami Scharfstein ofrece su peculiar versión de algunos de ellos:

Experimentó al menos seis muertes o separaciones. Su madre, Hannah Deborah, murió cuando él contaba seis años; su hermanastro, Isaac, cuando él tenía diecisiete; su hermana Miriam, cuando él tenía diecinueve; su madrastra, Esther, cuando él tenía veintiuno; y su padre, Michael, cuando él tenía veintidós. Su sexta y última separación, que, en cierto sentido, debió de haber deseado, fue la de la comunidad judía de Ámsterdam, cuando tenía veinticuatro años²¹².

Y aquí nos encontramos con las experiencias de abandono, desencuentro y desarraigo, de un individuo que se sabe diferente por sus propias dotes naturales de inteligencia y que, sin embargo, aspira a una comunidad de sabios, de hombres virtuosos, «fuertes» en el sentido de la potencia espinosista.

De Vries en su biografía sobre Spinoza vincula ambos elementos paradójicos como sustrato psicológico de la ruptura espinosista, el desarraigo y una creatividad rebelde, y los relaciona estrechamente con las consecuencias afectivas de la pérdida de la madre:

De manera que constatamos aquí un doble extrañamiento en Spinoza desde el más profundo anhelo vital. Soledad y extrañamiento, iluminados de incipiente genialidad, estimulan *la oposición, la rebeldía, la*

²¹¹ Israel sitúa la génesis de este movimiento, deísta en algunos casos y ateo en otros, en Los Países Bajos (*la jungla de los librepensadores*) entre 1660 y 1720. Se expandió por toda Europa gracias a la publicación y traducción de numerosos libros y panfletos que recogían toda la polémica existente en la época. No solo los escritos de Spinoza estaban como fuente de estas controversias vinculadas al radicalismo popular, también el libro de Meyer y los escritos de Van den Enden, los hermanos Koerbagh, Johan y Pieter de La Court. Cfr. ob. cit., págs. 369-374.

²¹² Cfr. Ben-Ami Scharfstein, *Los filósofos y sus vidas*, Madrid, Cátedra, 1996 (ed. original, 1980), págs. 158 y 159. Matificamos que cuando se produjo la excomunión, todavía no había cumplido los 24 años, le faltaban apenas unos meses.

apostasía de Spinoza en tanto que formas activas de su autoconciencia, opuestas al mundo que lo rodea²¹³.

La filosofía, ¿será su consuelo o su pasión? Apenas vivió la primera mitad de la vida como para sacar conclusiones a este respecto. La filosofía no era una mera *consolatio* para él, ni un hacer agónico contra la muerte —según postulara Unamuno—, sino que la actividad filosófica constituía su *afecto* más fuerte, como revela la gran potencia de su pensamiento. Frente a los avatares cotidianos e históricos, él retornaba a la meditación filosófica con la determinación de una vocación necesaria. Scharfstein habla de ‘experiencias axiomáticas’ para referirse a experiencias de fuerte crisis que transforman la vida y el pensamiento de algunos filósofos, y enumera algunos ejemplos, como Descartes, Spinoza, Rousseau, Fichte, Nietzsche, etc:

No solo el amor, sino también una experiencia fuerte puede inducir o constituir efectivamente la convicción en que se base toda una filosofía. Tal convicción funciona como supuesto metafísico; pero la palabra ‘supuesto’ es inadecuada en este caso, pues, a menos que sea desplazado por una experiencia igualmente fuerte, el filósofo que lo ha aceptado difícilmente podrá rechazarlo, de modo que prefiero hablar de una ‘experiencia axiomática’ o ‘axioma de la experiencia’²¹⁴.

Ese carácter fuerte y creativo, potente, ha sido destacado una y otra vez por biógrafos y estudiosos de Spinoza, especialmente cuando se establecen paralelismos con el caso de Uriel da Costa, también excomulgado, pero que acabó por suicidarse. Por supuesto, hay que contar con otros factores y no solo los meramente psicológicos, como muy bien señala Albiac en su edición de la obra de Uriel²¹⁵.

En cuanto a los acercamientos más recientes al carácter de Spinoza, Stewart insiste en esa personalidad tan peculiar y paradójica: mezcla extra-

²¹³ Cfr. De Vries, ob. cit., pág. 29. [Los términos en cursiva aparecen así en el original alemán.]

²¹⁴ Cfr. Scharfstein, ob. cit., pág. 19.

²¹⁵ Albiac en la introducción de la edición crítica de la obra de Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana. (Exemplar humanae vitae)*, Madrid, Hiperión, 1985, afirma lo siguiente: «La soledad total, que dio a Espinosa (más fuerte espiritualmente, sin duda, pero también, no hay que olvidarlo, mejor situado: nacido ya en Holanda, integrado en su medio social no judío, dotado de la lengua del país, de una formación intelectual solidísima, bien relacionado...) los medios y la ocasión de elaborar una obra de contundencia incommovible, acabó con Uriel da Costa, lo destruyó, física y moralmente, hasta arrinconarlo contra esas cuerdas del suicidio y la locura que tan hermosamente describiera el autor de la *Ethica*», págs. 17-18. Llega a utilizar Albiac la expresión ‘prodigiosa invulnerabilidad espinosiana’ para referirse a la fuerza de su carácter, pág. 20.

ña de orgullo y humildad, de atrevimiento y cautela, con dosis de gran inteligencia, confianza en sí mismo y conciencia de la importancia presente y futura de sus ideas, y al mismo tiempo, alejada de una actitud vanidosa. Rasgos todos ellos que, junto a una cierta candidez y aire inaccesible, le hacían granjearse amigos leales y grandes enemigos:

La peculiar combinación de humildad y orgullo, de prudencia y valor, de racionalismo glacial y pasión entusiasta; la candidez que abría puertas a sus adversarios; y la indiferencia rozando la despreocupación que podía conducirle a la furia más extrema —todas esas asombrosas yuxtaposiciones de carácter se manifestaron el día de la excomunión de Spinoza, y todas ellas permanecerían con él hasta el fin de sus días. Incluso hoy, su carácter constituye en cierto modo un enigma, un problema más filosófico que biográfico. En no menor medida que su metafísica, plantea la cuestión de la posibilidad de la fe en un mundo sin religión. ¿Encontró Spinoza un camino secular a la salvación, o meramente inventó una nueva forma de superstición? ¿Fue un hombre mal comprendido o fue un inadaptado? ¿Un hombre fuera de lo común o un bicho raro? En su época, solo unas cuantas mentes sutiles supieron comprender el problema personificado en la misma forma de ser de Spinoza. Y resulta que, entre ellas, el mejor de todos fue también el primero: Leibniz²¹⁶.

Por otro lado, Scharfstein insiste asimismo en la extrema soledad del filósofo, a veces encerrado en su casa durante mucho tiempo, en el excesivo control de sus pasiones y reacciones viscerales (represión), en su gusto morboso por la lucha de arañas, en su resentimiento contra el judaísmo, en su miedo a las relaciones amorosas cuando, según cuenta la historia, se dejó escapar a la hija de su profesor de latín, al parecer, único enamoramiento del autor, y en su misoginia. Pero al margen de las opiniones de Scharfstein, demasiado unilateral en sus comentarios, seamos justos. Las llamadas ‘miserias de la existencia’, presentes en todos los seres humanos, no restan ni un ápice a los valores que el filósofo encarnó en vida de modo poco frecuente en la historia de la filosofía, ni por supuesto, a la profundidad y valentía de su pensamiento, que desenmascaró muchos falsos ídolos de la época. Spinoza pensó y actuó con honestidad, y nos dejó un legado muy valioso, tanto, que siglos después seguimos pensando en él, renovándolo y renovándonos a nosotros mismos.

El impacto de su filosofía, bien entre especialistas, bien entre profanos, es un hecho innegable y continua fuente de sorpresas. El mismo Deleuze lo destacó:

²¹⁶ Cfr. Stewart, ob. cit., págs. 37-38. Anteriormente ya he explicado la contraposición que hace el autor de los dos filósofos.

¿Quién es spinozista? A veces, ciertamente, el que trabaja 'sobre' Spinoza, sobre los conceptos de Spinoza, siempre que lo haga sin escatimar el reconocimiento y la admiración. Pero también el que, sin ser filósofo, recibe de Spinoza un afecto, un conjunto de afectos, una determinación cinética, un impulso, el que hace de Spinoza un encuentro amoroso. El carácter único de Spinoza consiste en que él, el más filósofo de los filósofos (contrariamente al mismo Sócrates, quien solo siente necesidad de la filosofía...), enseña al filósofo a prescindir de la filosofía²¹⁷.

Muchos son los autores presos por la *fascinatio spinozae*²¹⁸. El premio Nobel francés Romain Rolland describió en un breve artículo el resplandor de la conciencia que brotó en él cuando leyó en su adolescencia las obras de Spinoza²¹⁹. Utilizó metáforas de gran belleza al relatar esta experiencia casi mística, que delatan la profunda conmoción que le produjo el pensar potente, realista y centelleante del filósofo: «No olvidaré jamás que, en medio del ciclón de mi adolescencia, encontré mi refugio en el nido profundo de la *Ética* [...]. Ha bastado una página, la primera, y cuatro definiciones, y algunas chispas de fuego han saltado al choque del sílex de la *Ética*»²²⁰.

Otro de los autores que sucumbió a su hechizo fue el escritor argentino Jorge Luis Borges: «me he pasado la vida explorando a Spinoza», llegó a afirmar²²¹. Reunió una gran bibliografía sobre el filósofo y en su inten-

²¹⁷ Cfr. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, ob. cit., pág. 168.

²¹⁸ Cfr. Pierre-François Moreau, «¿Por qué fascina Spinoza a los escritores?», en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, 18, Ciudad Real, 2004. Moreau se pregunta por los elementos comunes que están tras la admiración de muchos autores por Spinoza, especialmente por su vida, o su estilo de vida y los efectos que ha tenido su doctrina, y analiza algunos de ellos: hombre virtuoso, panteísta, judío laico, radical, crítico de prejuicios, motivo de debate, pero especialmente todos esos elementos confluyen en su carácter sorprendente que siempre niega cualquier limitación.

²¹⁹ Cfr. Romain Rolland, *Empédocle d'Agrigente. L'éclair de Spinoza*, París, Éditions du Sablier, 1931, págs. 105-131. Rolland (1866-1944) fue premio Nobel de literatura en 1915. Defensor del pacifismo y admirador de la filosofía hinduista, sus intereses estuvieron centrados en la música y el ideal del heroísmo. Asimismo cfr. Pilar Benito Olalla, «Algunos destellos de la luz de Spinoza: de una metáfora de Dilthey al relámpago en Romain Rolland», *Endoxa*, núm. 29, 2012, págs. 133-164. En este artículo destaco la conmoción personal que experimentó el escritor francés Rolland al leer la *Ética*, y cómo esa experiencia resultó ser una especie de iluminación intelectual y afectiva también acerca del sentido de unidad y totalidad de la realidad. Romain emplearía más adelante las expresiones 'sensación oceánica' y 'sentimiento oceánico' para referirse a este tipo de experiencias que tuvo a lo largo de su vida, y no solo a partir de la lectura de Spinoza.

²²⁰ Cfr. Rolland, *Empédocle d'Agrigente. L'éclair de Spinoza*, ob. cit., págs. 115-116 y 120, respectivamente.

²²¹ Palabras pronunciadas por Borges, en la Conferencia que ofreció en abril de 1985 en la sede de la comunidad judía de Buenos Aires, titulada «El más adorable de los filósofos», y

ción estaba escribir un libro sobre él, aunque nunca lo hiciera. Lo que sí nos han quedado fueron una conferencia sobre él y los dos famosos sonetos que le dedicó. Ni Rolland ni Borges fueron los únicos en esta especial querencia. Hasta Albert Einstein reconoció su gran admiración por Spinoza²²². En esa lista de admiradores podríamos incluir al neurólogo Antonio Damasio y al biógrafo Matthew Stewart. Damasio, que valora profundamente las aportaciones de Spinoza al estudio del mundo de la afectividad desde una visión pionera y muy cercana a la biología actual, matiza, sin embargo, esta admiración cuando añade el carácter enigmático del filósofo:

¿Me gusta el Spinoza que finalmente he encontrado? La respuesta no es tan sencilla. Lo admiro, desde luego. A veces me gusta inmensamente. Pero querría estar tan seguro acerca de los vericuetos de su mente como lo estoy sobre su comportamiento; hay algo en él que nunca se presta al escrutinio y el carácter extraño que le rodea nunca disminuye. No obstante, tengo muy claro que me maravilla la valentía con la que formuló sus ideas en la época en que lo hizo y con la que adaptó su vida a las inevitables consecuencias. En sus propios términos, tuvo éxito²²³.

Esa ambivalente actitud de Damasio hacia Spinoza es analizada de modo ingenioso por Vicente Serrano en *La herida de Spinoza*²²⁴. Serrano

en la cual también afirmó: «Spinoza llevó su voluntad, no diré de engendrar, sino de erigir a Dios, ese cristalino laberinto, hasta el fin. Pero mientras él se dedicaba a ese propósito estaba creando otra imagen. Esa otra imagen no es menos inmortal que la de Dios. Es la imagen que ha dejado en cada uno de nosotros. La imagen de su propia vida. Recuerdo la expresión latina *vita umbratiles* ('vida en la sombra'). Es lo que buscó Spinoza y lo que no ha logrado ciertamente, ya que ahora, tantos siglos después, estamos aquí, en el extremo de un continente que él casi ignoró; estamos aquí, pensando en él, yo tratando de hablar de él, y todos extrañándolo. Y, curiosamente, queriéndolo». El propio Borges recuerda las palabras de Russell acerca del filósofo judío: «el más encantador de los filósofos». El texto de la conferencia fue publicado en el diario bonaerense *Clarín* (27 de octubre de 1988).

²²² La admiración del físico por el filósofo se refleja ya en un poema que escribió en 1920, probablemente coincidiendo con su visita en Rijnsburg a la casa de Spinoza: «Cuánto amo a ese hombre noble / más de lo que puedo expresar en palabras». En su libro, *Einstein and Religion*, Princeton, Princeton University Press, 2002 (1.ª ed., 1999), Max Jammer señala que la concepción de Dios del científico está inspirada en el autor holandés, al que admiraba tanto, y con el que compartía una visión basada en la racionalidad del universo y el determinismo. Págs. 45-55, 74-75 y 129-130. Jammer recoge las famosas palabras de Einstein: «Yo creo en el Dios de Spinoza que se revela a sí mismo en la ordenada armonía de lo que existe, no en un Dios que se preocupa por los destinos y las acciones de los seres humanos», pág. 49.

²²³ Cfr. Damasio, ob. cit., pág. 246.

²²⁴ Cfr. Vicente Serrano, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Barcelona, Anagrama, 2011. El libro de Damasio, *En busca de Spinoza*, y uno de sus textos acerca de la «herida» que queda abierta en Damasio tras la lectura de Spinoza, le da pie a Serrano

destaca que, tras la admiración del neurobiólogo por el filósofo, subyace una profunda divergencia metafísica entre ambos: en un lado, la radical inmanencia de Spinoza, compatible con una serena alegría que es la felicidad —y que en el fondo es lo que exasperaría al científico—; en otro lado, la búsqueda del sentido finalista de la vida que alimenta a Damasio, y su anhelo inconsciente y esperanzado de inmunidad e inmortalidad futuras, que le hace rebelarse frente a esa actitud espinosista de sereno optimismo ante todo y de aceptación del lado oscuro de la existencia, con sus sufrimientos, enfermedades y la inevitable muerte. En palabras de Serrano, es en esa tranquila certeza de Spinoza donde Damasio ve una «herida» que, en realidad, no sería tal para el filósofo, puesto que la falta de esperanza no le lleva al pesimismo, sino a una posible solución de uno de los problemas de la modernidad: «[...] la posibilidad de pensar la quietud en un universo en aceleración constante, la posibilidad de recuperar la naturaleza una vez que se toma conciencia de que se ha producido una ruptura con ella»²²⁵.

En cuanto al biógrafo Stewart, ya vimos las razones de esa simpatía por Spinoza, alguien que en sí mismo encarnó un «oxímoron» para sus coetáneos más críticos:

Spinoza, según todos los intérpretes del siglo XVII, rechazó todas las ideas tradicionales sobre Dios, y era indiscutiblemente un hereje. Pero su manera de vivir era humilde y estaba aparentemente libre de vicios. Entonces, como ahora, el filósofo parecía un oxímoron viviente: era un sensualista ascético, un materialista espiritual, un ermitaño sociable, un santo secular. ¿Cómo podía ser tan buena su vida, se preguntaban los críticos, siendo su filosofía tan malvada?²²⁶

Sin embargo, el enigma Spinoza, su carácter paradójico, sus ideas fuertes también despertaron clamores en contra, como ya hemos ido desbrozando a lo largo de su biografía. El claroscuro típico del Barroco se halla presente en su vida y asimismo en las interpretaciones de seguidores y detractores.

para esbozar todo un análisis sociológico de teoría política, cuyo blanco es el concepto de modernidad, interpretado a la luz del sentimiento de omnipotencia (crecimiento sin fin), y contrapuesto al sentido antiguo del poder, todavía en consonancia con la naturaleza y ordenado en torno a las categorías de límite y finalidad. De esta manera, la crítica a una cierta incompreensión por parte del científico Damasio acerca del significado profundo de la inmanencia en la filosofía de Spinoza y sus consecuencias éticas (la aceptación de los límites no es incompatible con la alegría, sino su más natural conjunción), es utilizada por Serrano como pretexto hermenéutico para desarrollar su propia sociología. Se echa de menos en este libro de Serrano una suficiente diferenciación entre los conceptos de *potestas* (poder) y *potentia* (potencia) en Spinoza.

²²⁵ Ibíd., pág. 41.

²²⁶ Cfr. Stewart, ob. cit., pág. 73.

La vida es breve para todos. Lo fue también para el filósofo holandés. En su mente quedaron proyectos de otras obras que no llegaron a ver la luz: quizás acabar el *Tratado de la reforma del entendimiento*, o un prometido tratado *De motu* sobre la doctrina física, según el testimonio de sus amigos²²⁷. No sabemos cómo habría evolucionado su pensar. Vana hipótesis fabular sobre lo no acaecido. Pero sí es cierto que nos queda con Spinoza una sensación de incertidumbre, de suspense, de incompletud. Quizás la peculiaridad de sus teorías estribe en ese completarse a través de cada uno de nosotros de manera original e intransferible: intuiciones que se hagan vida, ideas que devengan una ética concreta y comprometida. Lo han dicho muchos, casi todos los que se han sumergido en este autor, porque no hay otra manera de abordarlo. Así reza la famosa frase de Hegel: «Spinoza es la cima de la Filosofía Moderna: o spinozismo o ninguna Filosofía»²²⁸. O traigamos a la memoria las palabras de uno de los estudiosos pioneros del filósofo, Gebhardt, y todo el cariño que transmiten:

Quando hoy en día luchamos por realizar la idea eterna de Spinoza con la certeza de volver nuestra existencia más rica y más segura, lo hacemos siendo conscientes de entregar lleno de vida el legado de Spinoza a la humanidad. Pues la doctrina de Spinoza no es, como los sistemas de los filósofos que lo han precedido o sucedido, una obra acabada que se acepta o que se abandona, sino una llamada y un mensaje que no puede encontrar su realización más que en nosotros²²⁹.

Entre todos reescribimos la *Ética*, con el permiso del autor y la conciencia de lo efímero de los quehaceres humanos. Pero sea.

En medio de ese tapiz difuso y misterioso que fue la vida de Spinoza, creo que emergen dos elementos destacados a la hora de abordar los afectos en este autor, que serían: la pasión vital más propia de su temperamento y

²²⁷ Cfr. Vidal Peña en su introducción a la edición de la *Ética*, ob. cit., pág. 56. Jarig Jelles en el prefacio a las obras póstumas de Spinoza (texto que abría las versiones latina y holandesa de 1677) dice lo siguiente: «También se había propuesto redactar, con un método más breve y comprensible, un Álgebra o Regla de cálculo y otras muchas obras, tal como le oyeron decir muchas veces varios de sus amigos. Pero la muerte ha demostrado, también en él, que los planes humanos rara vez se llevan a término». Recogido por Domínguez en *Biografías de Spinoza*, ob. cit., pág. 79. Y también hay alusiones a nuevos proyectos en el intercambio epistolar de Spinoza con Tschirnhaus en enero de 1675. Cfr. Ep 59 y 60, págs. 340-343 (SO 4, 268-271). Nadler analiza estas alusiones vagamente sugeridas en dichas cartas, ob. cit., págs. 435-436, y nota 9 de la pág. 515.

²²⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1986 (ed. original, 1832-1845), págs. 163-164.

²²⁹ Cfr. Gebhardt, el artículo titulado «Spinoza, judaïsme et Baroque» (ed. original, 1927), incluido en la obra ya citada del mismo nombre, pág. 43.

su transformación en un afecto activo. ¿Consiguió Spinoza llevar a cabo en su vivir aquello que defendía en sus obras? Veamos un atisbo en el siguiente apartado, que se ampliará cuando analice las Partes Tercera, Cuarta y Quinta de la *Ética*.

C. UNA PASIÓN VITAL Y UN AFECTO DOMINANTE

La vida de Spinoza, aun teniendo en cuenta las diversas lagunas, refleja un afecto dominante: el afán por el conocimiento que desde siempre imperó en el filósofo holandés, el deseo de alcanzar la sabiduría. Ese palpito tan fuerte se halla ya presente en uno de sus primeros libros, el *Tratado de la reforma del entendimiento*²³⁰, y será el hilo conductor del resto de su obra y eje vertebral de la *Ética*. Así comienza el TIE:

Después de que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema²³¹.

Nos encontramos ante uno de los fragmentos más famosos de la historia de la filosofía, salvando las comparaciones con los grandes hitos de la caverna platónica, el cogito cartesiano o la muerte nietzscheana de Dios. Y es significativo resaltar cómo se pueden expresar tantas ideas con un lenguaje tan condensado. No cabe duda de que el *Tratado* ha dado lugar a numerosas interpretaciones: bien cargando las tintas en su aspecto germinal y fundante de la filosofía espinosista, en particular, de la *Ética*; o bien amortiguando su repercusión, dado el carácter temprano e inacabado de la obra²³². ¿Qué buscaba Spinoza y por qué la necesidad de esa búsqueda?

²³⁰ En cuanto a la cronología de la obra, la mayoría de los intérpretes considera que es posterior al *Tratado Breve*, si bien Mignini, Klever y Curley apuestan por la hipótesis contraria. Un resumen de las diferentes posturas aparece en la introducción de Domínguez a la edición de la obra en Alianza. Domínguez analiza con detalle las referencias de las Cartas 6, 37 y 59, tomando la primera como clave para desentrañar el origen y la datación de la obra, y defiende la interpretación mayoritaria. Cfr. ob. cit., págs. 8-34.

²³¹ Cfr. TIE 1, pág. 75 (SO 2, 5).

²³² Domínguez en la introducción a la edición del TIE: «Unos intentan interpretar, en clave psicoanalítica, los primeros párrafos de carácter ético y biográfico. Otros han dedicado

¿Cuál era la tonalidad afectiva fundamental en ese proceso creativo de conocer?

En el ser humano cada emoción dominante va unida a un potencial creativo específico. En el caso de Spinoza y de algunos hombres de conocimiento, propongo que la pasión dominante fuera la ira, y que él consiguió encauzar gran parte de ella en el afecto activo de la labor filosófica. En diversas tradiciones sapienciales, se considera que el autoconocimiento abre las puertas de la salvación. Según el Zen, si domeñamos la ira (una de las emociones causantes de sufrimiento) y la convertimos en objeto de observación desapegada, podemos transformar ese proceso en fuente de sabiduría: «En el budismo, la ira es considerada como una de las tres virtudes ocultas. Si se experimenta en lugar de temerla —si se doma— puede convertirse en el ojo penetrante de la sabiduría y la fuerza clarificadora de la práctica, permitiéndonos ver las cosas tal como son»²³³.

¿Por qué señalo la ira como pasión dominante en Spinoza? Pocos son los rasgos personales que conocemos de su carácter, sin embargo, se pueden destacar algunos hechos de los cuales sí hay testimonios fidedignos. Ante el asesinato de los hermanos De Witt, su primera reacción fue la propia de un temperamento apasionado, iracundo, que se rebelaba contra la injusticia. Exactamente, la ira siempre se manifiesta ante lo que se percibe como injusticia. Spinoza consiguió templar ese arrebato y a lo largo de su vida eso fue lo que hizo, mantener sus afectos bajo un considerable control. Otro ejemplo más de su ira lo proporciona su ruptura con la comunidad judía a causa de su espíritu de rebeldía, su curiosidad intelectual y su afán de libertad, notas todas ellas también propias de un temperamento con coraje. Al igual que sus reacciones ante las cartas de Blijenbergh y de Burgh: su inicial paciencia se transforma en severidad y ruptura. Y este es otro rasgo más que apunta en la misma dirección, ya que las personalidades iracundas tienen que habérselas con su gran caballo de batalla, que sería practicar la paciencia. ¿Cómo explica el autor esta pasión?: «La ira es un deseo que nos incita, por odio, a hacer mal a quien odiamos»²³⁴. Y ¿por qué odiar a alguien?: «El odio es una tristeza acompañada por la idea de una

y dedican minuciosos comentarios a los párrafos consagrados a la doctrina del método. Otros, finalmente, lo someten a una especie de duda metódica, más atenta a descubrir sus fallos o incoherencias que su lógica interna». Cfr. ob. cit., pág. 8. Asimismo cfr. Theo Zweerman, *L'introduction à la philosophie selon Spinoza. Une analyse structurelle de l'Introduction du Traité de la réforme de l'entendement, suivie d'un commentaire de ce texte*, Lovaina, Presses Universitaires de Louvain, 1993. También véase *infra* capítulo cuarto, apartado A.4., notas 64-65.

²³³ Cfr. David Scott, *Zen de cada día*, Barcelona, Grijalbo, 2003 (ed. original, 2000), pág. 70.

²³⁴ Cfr. E 3AD36, pág. 271 (SO 2, 200).

causa exterior»²³⁵. Y esa causa exterior produce tristeza debido a que disminuye la potencia de actuar del cuerpo. La ira se produce ante la imposibilidad de actuar cuando sentimos que debemos hacerlo. Esa ruptura del curso de la acción produce un recalentamiento emocional interno, incluso hasta físico, experimentado en ocasiones como calor en la tabla del pecho (el plexo solar). La medicina actual vincula ese estado con el funcionamiento de la glándula del timo, la cual se activaría con la alegría y se debilitaría con la tristeza, además de resultar fundamental en los procesos inmunológicos. De todos es sabida la conexión de las emociones con el sistema endocrino. Y también la glándula del timo se relaciona con las dolencias del aparato respiratorio. Recordemos la enfermedad que acabó con la vida del autor, la tuberculosis. Añadiría otros rasgos propios de este temperamento: el afán de perfeccionismo (ahí está el largo proceso de elaboración de la *Ética*), la conciencia de la propia valía (no tanto el orgullo ególatra, sino la lucidez acerca de la trascendencia y originalidad de las ideas que estaba elaborando, y por ello el coraje y la rebeldía necesarios para ir contracorriente), y su transparencia, su franqueza (la ausencia de disimulo, que no de autocontrol). Precisamente, frente a los ímpetus pasionales Spinoza contrapuso la prudencia, el autodomínio. Su lema *caute* no puede ser más explícito. Ese domeñar las pasiones reflejaba la impronta de la teoría estoica, pero con diferencias fundamentales: los estoicos pretendían la extinción del fuego afectivo, Spinoza defendía su domesticación y transformación. ¿Y cuál es el premio de vencer la ira?: la serenidad, la sabiduría que todo lo contempla en su justa medida y en relación con la totalidad.

Spinoza buscaba su propia salvación, no cabe duda, porque también buscaba la salvación con mayúsculas, la de todos. No sirve de nada que yo me salve si todos los demás naufragan. Aunque la empresa por excelencia de la vida humana sea individual, su resonancia son los otros, su sentido último es la realidad entera. Todas las corrientes que han buscado, pregonado o vendido el camino salvífico, así lo contemplan. Si yo me salvo, contribuyo a la salvación de todos. El budismo es paradigmático en esto: el Buda Avalokitesvara, el Buda de la gran compasión, renuncia al Nirvana hasta que todos los seres hayan conseguido su común y último propósito. No pretendo una lectura trascendente del sentido de la filosofía espinosista, simplemente, me planteo que el afán de conocimiento que anima toda su obra no es meramente gratuito o producto de la vanidad personal. ¿Conocimiento, para qué? El propio Spinoza lo dice con claridad: alcanzar un bien para ser comunicado, compartido, un bien que establezca la afectividad y que proporcione alegría continua; en eso consiste la especial *ilumi-*

²³⁵ Cfr. E 3AD7, pág. 264 (SO 2, 193).

nación filosófica espinosiana. Un bien que transforme el estado mental y emocional, que transforme el ser o, mejor dicho, que lo haga crecer, lo plenifique, que permita el desarrollo de sus potencialidades, que otorgue vía libre a la manifestación del *conatus*. Ya Negri había insistido en el carácter constitutivo, de potencia activa e incluso utópica, que esta búsqueda del conocimiento verdadero adquiere para Spinoza²³⁶.

¿Por qué es necesario un camino? ¿Acaso el ser humano se encuentra perdido? Los estados habituales de temor, inestabilidad, tristeza y todos los demás estados concomitantes así lo atestiguan: falta serenidad, seguridad, bienestar, alegría en los seres humanos. Por tanto, es algo que hay que remediar, porque no es saludable y además nos limita. Escuchemos al autor:

Con mi asidua meditación llegué a comprender que, si lograra entregarme plenamente a la *reflexión*, dejaría males ciertos por un bien cierto. Yo veía, en efecto, que me encontraba ante el máximo peligro, por lo que me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas un remedio, aunque fuera inseguro: lo mismo que el enfermo, que padece una enfermedad mortal, cuando prevé la muerte segura, si no se emplea un remedio, se ve forzado a buscarlo con todas sus fuerzas, aunque sea inseguro, precisamente porque en él reside toda su esperanza. Ahora bien, todas aquellas cosas que persigue el vulgo, no solo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen y siempre causan la de aquellos que son poseídos por ellas²³⁷.

La situación es de peligro y de extrema necesidad, urge encontrar una salida al sufrimiento, a la enfermedad del alma. No es posible seguir en ese estado porque lleva a la muerte. El dramatismo de esta situación no es un mero recurso retórico, ya que la propia vida está en juego, la vida auténtica del alma: su bienestar, su salvación. No entro todavía aquí en el carácter inmanente o no de esa salvación. Pero sí señalo el hondo aspecto experiencial que alberga esta búsqueda de Spinoza. La obra se escribió después de su salida del judaísmo y a raíz de la profunda crisis que condujo a esa ruptura. No significa sin más un proyecto estrictamente filosófico y académico alejado de la propia vida, sino que manifiesta la respuesta de la razón ante los gritos de una afectividad herida. Para Spinoza la filosofía no era una

²³⁶ Negri analiza la gestación de las obras de Spinoza y en concreto, sitúa el TIE dentro de lo que el llama 'propósito utópico del círculo espinosista'. Esta obra temprana e inacabada pretendería superar el panteísmo inicial del *Tratado Breve*, desde una estrategia constitutiva de la verdad, pero que al final resulta fallida, porque no logra superar el idealismo cartesiano en el problema del conocimiento. Cfr. *La anomalía salvaje*, ob. cit., págs. 65-83.

²³⁷ Cfr. TIE 7, págs. 77-78 (SO 2, 6-7).

profesión y tampoco solo una vocación, sino algo más: la integración consciente de un camino individual, verdadero, y con un cierto componente alquímico de transformación profunda²³⁸, pero también una vía útil para los demás y con afán de universalidad. ¿La metafísica como camino de salvación? En el texto citado se pueden señalar algunos de los *topoi* estoicos y neoestoicos de la teoría de las pasiones ('enfermedad', 'remedio'). No cabe duda de que Spinoza se hallaba influido por esos autores, sin embargo, su talante filosófico va más allá de una mera casuística de las pasiones y de una *consolatio philosophae*. Insisto en la hipótesis metafísica de la liberación que sustente incluso el edificio antropológico de la *Ética* y su proyección política, aunque ambos aspectos estén absolutamente imbricados²³⁹. De nuevo la pregunta, ¿metafísica para qué? Para entenderme a mí mismo, entender el mundo y encontrar la manera de salvarme y que otros también lo hagan. Las obras de Spinoza reflejan la búsqueda de una comunidad espiritual de hombres libres, amantes de la verdad (de ahí la importancia del círculo de sus amigos en los momentos cruciales de su vida). Ese camino de conocimiento exige valentía, coraje, porque no es fácil. Recordemos el viejo adagio kantiano: *sapere aude*²⁴⁰. Y para recorrerlo y llegar a buen

²³⁸ He empleado el término 'alquímico' en un sentido metafórico, pero que recoge muy bien el proceso al cual somete Spinoza a las pasiones, como veremos en los siguientes capítulos. El sentido literal —y aplicado a su filosofía en general y no a las pasiones— es defendido por María José Villaverde en su artículo «Spinoza: persecución, ateísmo, alquimia», en María José Villaverde Rico y John Christian Laureen (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011, págs. 67-99. Según la profesora Villaverde, para explicar el aspecto crítico de la obra de Spinoza no basta con recurrir a la persecución a la que fue sometido debido a sus ideas panteístas y ateas, sino que también habría que indagar sobre el carácter alquimista de sus escritos. Villaverde defiende la hipótesis de que Spinoza fuera alquimista, al igual que lo eran muchos de los amigos de su círculo, desde el libertino Van den Enden hasta el médico Schuller que lo atendió en sus últimos momentos. Villaverde hace un rápido rastreo por la *Correspondencia*, el *Tratado de la reforma del entendimiento* y el *Tratado breve*, y no le parece insólito este interés del filósofo, ya que la alquimia era un saber muy reputado y extendido entre los científicos del siglo xvii (por ejemplo Boyle, Huygens, Newton), aunque hermético. Villaverde se hace eco del artículo de Wim Klever «The Helvetius Affair or Spinoza and the Philosopher's Stone. A document on the background of Letter 40», en *Studia Spinozana*, 3, 1987, págs. 439-450; sin embargo, en opinión de Villaverde, la interpretación de Klever sitúa el interés de Spinoza por la alquimia en un plano meramente anecdótico —aunque vinculado a su curiosidad científica—, mientras que para ella cobra plena carta de naturaleza, al permitir explicar aspectos oscuros de los escritos del filósofo y el carácter ecléctico del círculo espinosista, con un hilo conductor común, en este caso, la alquimia; incluso llega a afirmar que la alquimia podría estar en la base de la concepción del mundo que defiende Spinoza.

²³⁹ También Jean Préposiet postula que es este impulso vital de búsqueda de salvación el que anima la filosofía de Spinoza, cfr. «L'Élément irrationnel dans le spinozisme», ob. cit.

²⁴⁰ Kant: «La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la guía de

puerto necesitamos un método adecuado. No en vano el TIE es además un tratado sobre el método. Spinoza se hallaba en crisis y creó un método y una filosofía para afrontar sus propios miedos, avanzar en el camino del conocimiento y transmitir su visión del mundo a los otros.

Señaló la ira como pasión de fondo en el filósofo, aunque otros autores como Emilia Giancotti consideran que la filosofía espinosista emerge desde una subjetividad en lucha especialmente con el temor y templada por la prudencia, y para ello aduce algunas circunstancias biográficas concretas que lo reflejan²⁴¹. Resultan importantes la prudencia y el temor. Sin embargo, la ira sería un rasgo latente mucho más marcado que el miedo. Es significativo que el sujeto de conocimiento de las pasiones, en este caso Spinoza, se convierta también en objeto de conocimiento. Así su caudal pasional pudo ser encauzado a través de la investigación filosófica; no era una mente fría y desapegada totalmente de lo emocional²⁴². Esa ira y ese afán de conocimiento manifiestan de alguna manera una filosofía de la acción y un vivir en consonancia con ella. En su vida también actuó el filósofo, aunque con cautela: numerosos cambios de domicilio y de ciudad, gestión de negocios familiares con la continua toma de decisiones que eso implica, elegir el camino de la filosofía, elegir el oficio de pulidor de lentes, escribir sus obras, publicando alguna en vida o postergando su publicación, relacionarse con intelectuales de su país o de fuera. Spinoza no permanecía encerrado en su torre, aunque fuera muy introspectivo y defendiera con uñas y dientes su tiempo de retiro para escribir. Sus ideas eran conocidas en la época, había un intercambio intelectual vivo y él se hallaba en primera línea de los debates filosóficos, religiosos y políticos fuertes. Vivía en su tiempo con plenitud, aunque sus ideas fueran avanzadas y solamente mucho más tarde reconocidas su importancia y su influencia. La acción, el aquí y el ahora podrían ser también sus lemas, junto al omnipresente *caute*. ¿Para qué escribía Spinoza? Sus objetivos resultaban claros y ya estaban presentes en sus primeras obras. Como hemos leído en el texto del TIE, busca el bien verdadero para comunicarlo a los demás y para que

otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él, sin la guía de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirse de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración». «Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?» (1784), en Erhard, Herder, Kant, Lessing, Mendelssohn y Schiller, *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2007 (1.ª ed., 1988), pág. 17.

²⁴¹ Giancotti Boscherini señala que el factor psicológico es interesante, aunque lo fundamental consiste en evaluar adecuadamente la objetiva originalidad de la obra especulativa de Spinoza. Cfr. ob. cit., pág. XV.

²⁴² Incluso el propio Deleuze habla metafóricamente de un libro de la ira y de la risa, el que está presente en los escolios de la *Ética*. Cfr. «Spinoza y las tres 'Éticas'», ob. cit., pág. 202.

produzca en el ánimo una alegría, continua, suprema y eterna, nada más y nada menos, busca la felicidad²⁴³. Así devienen conocimiento, comunicación, afectividad, entrelazados y unidos gracias a ese hilo común del bien.

Volveré a enlazar el tapiz de las pasiones de su vida cuando aborde el análisis de los afectos en la *Ética*. Y ahí descubriré dónde estaba el exceso y dónde el déficit afectivo de la filosofía de Spinoza, y si el autor llegó o no a alcanzar una síntesis.

Y ahora, siguiendo con la metáfora óptica que en este primer capítulo utilizo, voy a ampliar la visión que había iniciado —de modo microscópico— en un libro, la *Ética* y en la vida de su autor y sus pasiones, para abordar —de modo macroscópico— el acontecer histórico de un país, Holanda, y el movimiento cultural entretejido en los destinos de la Europa del siglo xvii, el Barroco.

D. UN PAÍS DE ATMÓSFERA ACUÁTICA Y GEOMETRÍAS

Las Provincias Unidas constaban de siete territorios del norte de los Países Bajos que se proclamaron independientes de España en la Unión de Utrecht (1579), aunque esa independencia no fue reconocida hasta la Paz de Münster (1648), si bien ya desde 1609 (tregua de los doce años) disfru-

²⁴³ Recordemos la interpretación que dio Michel Henry acerca del sentido de la filosofía de Spinoza en su obra de juventud: *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2008 (ed. original, 2004). Esta obra es una memoria o disertación de graduación que elaboró entre 1942 y 1943. Henry parte de una hipótesis arriesgada para conducir su peculiar rastreo del camino geométrico de Spinoza en la *Ética*: el origen de su búsqueda filosófica es una experiencia subjetiva, fundante, prerreflexiva, la finalidad de Spinoza es encontrar la felicidad (beatitud o gracia), concebida como el sentimiento universal y gozoso del ser necesario, de la eternidad; y su origen no está, por tanto, en un *a priori* racional sistemático. Más bien, todas las tesis abstractas del sistema espinosiano (existencia de Dios, unidad de la sustancia, negación de la voluntad como potencia distinta de la idea, desvalorización de la imaginación, autonomía de la verdad, las deudas con el Renacimiento y Descartes, concepto de ser) no son meras teorías, sino condiciones de la felicidad. Se pregunta Henry: «¿Por qué Spinoza, buscando la felicidad, hizo una filosofía?» (pág. 35). La respuesta para el filósofo francés estriba en la necesidad del espíritu de racionalizar sus experiencias subjetivas para comunicarlas, compartirlas y darles auténtico valor. De esta manera se establece una relación de retroalimentación entre experiencia y sistema: el sistema manifiesta la experiencia inicial, que se convierte en su potencia inmanente de gran fecundidad, a la vez que esta no deja de enriquecerse por la mediación del propio sistema. Incluso, llega a defender Henry que esta experiencia fundante prevaleció siempre (prueba de ello es el Libro V de la *Ética*), y de ahí las contradicciones manifiestas en el sistema racionalista del espinosismo. Por ello, Henry también critica la filosofía de Spinoza, sus límites, y en concreto, la objetivación que del ser entendido como sustancia efectúa el filósofo holandés. Así, la superación de las contradicciones del espinosismo es necesaria al mismo tiempo para su justificación.

taban de autonomía comercial. En la primera mitad del siglo xvii la República Neerlandesa prosperó, a pesar de vivir una guerra prolongada contra el Imperio español. Su ejército se nutría de numerosos soldados mercenarios que combatían contra las tropas españolas. Y ello porque la situación bélica constituyó una fuente de ingresos; también la guerra contra las colonias portuguesas, más fáciles de atacar que las españolas.

La lucha entre el partido proclive a la paz, capitaneado por el Gran Pensionario Oldenbarnevelt, y el partido favorable a la guerra, al mando del Estatúder Mauricio de Nassau, hijo de Guillermo el Taciturno, se solucionó a favor del primero, el cual concertó con España la tregua de 1609. Pero ello no impidió que prosiguiera la expansión holandesa por el Extremo Oriente.

En el plano político y en el religioso se produjeron luchas de gran virulencia. Además de la religión oficial, el calvinismo, existían muchas sectas: socinianos y menonitas, anabaptistas y cuáqueros, arminianos o remonstrantes y gomaristas o contrarremonstrantes, colegiantes²⁴⁴. Las cuestiones de la gracia y la predestinación dividieron a los calvinistas en gomaristas, muy estrictos respecto al dogma de la predestinación, y arminianos, que concedían cierto grado de libertad humana. Estos últimos, encabezados por el teólogo Jacobus Arminius²⁴⁵, afirmaban que Dios no predestinaba de modo arbitrario, sino que, gracias a su presciencia, conocía la fe futura de cada persona y que cada uno podía aceptar o rechazar la gracia divina. Buscaban de esta manera un sutil equilibrio entre la predestinación y la libertad, manteniendo una postura cercana al pelagianismo. Incluso pedían la separación de asuntos confesionales y políticos con el objetivo de alcanzar una atmósfera de menor dogmatismo y mayor tolerancia. Los gomaristas, con Franciscus Gomarus al frente²⁴⁶, les criticaban por practicar un peligroso acercamiento a la doctrina católica, a la jesuítica en particular, acusándoles de papismo. Estos dos grupos religiosos también se hallaban enfrentados en lo social y en lo político: los gomaristas eran campesinos y extranjeros, cercanos al Estatúder; los arminianos constituían la burguesía culta, republicana, apoyo del Gran Pensionario. Así lo analiza Kolakowski, quien afirma que este conflicto religioso reflejaba el conflicto existente en la estructura del propio poder civil. Desde el punto

²⁴⁴ Sobre los colegiantes me he extendido ampliamente en la biografía de Spinoza, en conexión con las posibles influencias sobre el autor. Aquí me centro en las repercusiones políticas de la polémica entre arminianos y gomaristas.

²⁴⁵ Ya en 1604 Arminius mantuvo en Leiden una discusión académica con Gomarus sobre la doctrina de la elección. La lucha no quedó en mera diatriba teológica, sino que arrastró a la política. Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 387-388.

²⁴⁶ Gomarus, calvinista que enseñaba una doctrina estricta acerca de la predestinación. *Ibid.*, pág. 389.

de vista político la orientación liberal de los remonstrantes se basaría en tres criterios: tolerancia religiosa, régimen federalista de las provincias y primacía del poder civil sobre la vida eclesiástica. En cambio, los contrarremonstrantes se caracterizarían por ser defensores de los poderes de la iglesia calvinista ortodoxa, centralistas y opuestos al principio de la tolerancia²⁴⁷. El historiador Johan Huizinga enraíza el conflicto dentro de la peculiaridad política de la república holandesa: bicefalia del mando con las dos figuras del Gran pensionario y del Estatúder, y particularismo en la organización del poder, en vez del centralismo de las monarquías absolutistas europeas. Y no duda en calificar de anomalía esta peculiaridad²⁴⁸. En la polémica religiosa también participaron Grotius y Althusius. Hugo Grotius²⁴⁹, desde un punto de vista arminiano, defendió en su obra *Sobre el poder sagrado de las supremas potestades* (*De imperio summarum potestatum circa sacra*), la intervención estatal sobre las iglesias, si era necesario para el establecimiento de la paz. Los gomaristas se aferraban a las ideas menos tolerantes de Johannes Althusius²⁵⁰ que afirmaba la autoridad del Estado sobre la legislación de las cuestiones religiosas con total poder para encarcelar a los disi-

²⁴⁷ Cfr. Kolakowski, ob. cit., págs. 77-87.

²⁴⁸ Cfr. Huizinga, *Holländische Kultur im 17. Jahrhundert*, Múnich, Verlag C. H. Beck, 2007 (ed. original, 1941), págs. 33-42.

²⁴⁹ El jurista holandés Hugo Grotius defiende en lo político una república oligárquica y en lo religioso una racionalización de la exégesis teológica. Cfr. Israel, ob. cit., págs. 221, 501 y 505. En cuanto a lo jurídico, se decanta por el predominio del derecho natural, equiparándolo al derecho racional en su obra *De iure belli ac pacis*. Distingue entre libertad política y personal y, en virtud de esta última, justifica la desobediencia a mandatos del soberano si están en conflicto con la ley natural. Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, tomo 2, Madrid, Alianza, 1986 (1.ª ed., 1979), págs. 1395-1396. Martínez analiza la teoría política de este autor, comparándola con las de Althusius, Hobbes y Spinoza. Grotius defendería una postura más tolerante que Althusius, incluso avanza en la postura de la secularización con su teoría del derecho de gentes. Concibe el derecho natural como derecho objetivo, producto de la *recta razón*, común a todos, y articula su noción de la sociabilidad humana dentro del neostoicismo. Cfr. *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, ob. cit., págs. 263-264.

²⁵⁰ Calvinista alemán, que en su obra *Politica methodice digesta*, analiza la formación de grupos humanos y su relación con el gobernante. Considera que las distintas instituciones políticas, locales y regionales forman el armazón del Estado. Así justifica el poder de las asambleas sin admitir el derecho a la rebelión popular. Este derecho de resistencia al gobernante injusto residiría solamente en sectores privilegiados de la sociedad. Vincula la teoría contractual de la génesis del Estado con las obligaciones feudales. Cfr. Miguel Avilés Fernández, *Gran Historia Universal*, vol. VI: *El apogeo de Europa*, Madrid, Nájera, 1987, págs. 414-415. Según Martínez, el contractualismo althusiano distingue entre contrato social (vida en común) y pacto político (transferir el poder al gobernante), y este pacto no es individualista, sino que las partes del contrato son las comunidades y no los individuos. Estos, además, no pierden sus derechos naturales cuando surge el Estado. Cfr. *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, ob. cit., págs. 262-263.

dentes. Se convocó en 1618 el sínodo de Dordrecht para dirimir las diferencias, pero no hubo acuerdo equitativo. Grotius y Oldenbarneveldt fueron a prisión. El primero se exilió a París, temiendo represalias, y el Gran Pensionario fue acusado de traidor, de ser proclive a los intereses españoles, y ejecutado. Se expulsó a los arminianos. Algunos de estos se exiliaron a Alemania y a Inglaterra, y otros se unieron a los menonitas. Y comenzó una represión masiva contra los perdedores. Más tarde se demostraría que la victoria de los gomaristas en el sínodo había sido pírrica, puesto que la tendencia antidogmática acabó triunfando. Prueba de este hecho será la política de Jan de Witt.

A pesar de las luchas religiosas, Holanda era el país de la tolerancia, que acogió a Descartes y a Locke. También a judíos y marranos hispanoportugueses, perseguidos por la Inquisición. Ámsterdam se convirtió en una gran ciudad cosmopolita y tolerante, cuya población aumentó notablemente. El grupo judío, aunque no pasaba de 4.000 personas (el 4 por 100 de la población), era importante en los aspectos comerciales y culturales, como ha estudiado Henry Méchoulán, resaltando los nombres de Saúl Leví Morteira, Isaac Orobio de Castro, Abraham Pereyra, Juan de Prado, Uriel da Costa y el propio Spinoza²⁵¹. Ámsterdam se convirtió en lugar de refugio, foco cultural y capital del mundo sefardí²⁵². A lo largo del siglo XVII los judíos fueron obteniendo cada vez más derechos: libertad de cultos públicos en 1615, unión de sus comunidades (Beth Jacob, Neve Shalom y Beth Israel) y organización de sus estudios en 1639, reconocimiento de sus derechos civiles en 1657, construcción de la gran sinagoga en 1675 (otra más modesta se había terminado en 1639). Todos estos logros fueron paulatinos y revelaban la propia evolución de la sociedad holandesa y su peculiar relación con los judíos que se asentaron allí, y acabaron formando parte de la fisonomía social, económica y cultural del lugar. Nadler matiza que las diferencias entre holandeses y judíos no impidieron la convivencia ni las transacciones comerciales entre ambos, ya que no existía en absoluto una situación de gueto de la comunidad judía²⁵³. Ya la

²⁵¹ Cfr. Méchoulán, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et Liberté*, París, PUF, 1990, además *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, París, Albin Michel, 1991 y el artículo «Un regard sur la pensée juive à Amsterdam au temps de Spinoza», en *Cahiers Spinoza*, 3, 1980.

²⁵² Ámsterdam también acogió a los judíos germánicos o asquenazíes que llegaron como refugiados a raíz de la Guerra de los Treinta Años y la persecución de los cosacos en Polonia. Se constituyeron en comunidad en 1635. Las diferencias con la otra comunidad judía eran claras: su idioma era el yidish y eran menores sus niveles culturales y económicos. Cfr. Díaz Esteban, ob. cit., pág. 245. Nadler señala que, a pesar de las diferencias entre las dos comunidades judías, los sefardíes se mostraron solidarios con sus compañeros del este. Ob. cit., págs. 43-45.

²⁵³ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 50-52.

resolución de 1572 había decretado el cese de la persecución religiosa en Holanda: se permitía la libre creencia y su culto correspondiente, con la única limitación de prohibir que los lugares de culto fueran públicos. En 1615 Grotius había participado en la comisión encargada por las autoridades holandesas para tratar acerca del estatuto legal de los judíos. Y aunque este autor puso reparos, debido a los intereses calvinistas que representaba, acabó defendiendo el asentamiento de los judíos en Ámsterdam, en vista de razones morales y también prácticas, como los beneficios económicos y culturales que reportaría a la ciudad. Sus palabras fueron: «Es evidente que Dios ha querido que ellos vivan en alguna parte. ¿Por qué, entonces, no aquí mejor que en otro lugar? [...] Además, los eruditos que hay entre ellos pueden prestarnos algún servicio enseñándonos la lengua hebrea»²⁵⁴.

Y al fin las autoridades permitieron la construcción de sinagogas. Se dio la curiosa paradoja de que mientras los católicos no podían disponer de iglesias públicas, los judíos sí. Sin embargo, también hubo medidas represivas internas en las propias comunidades religiosas. Las hemos visto en el seno calvinista y también fueron notorias en el judío: excomuniones de Uriel da Costa, Daniel Ribera, Spinoza. A pesar de su carácter liberal, la política holandesa se encontraba condicionada por las luchas religiosas, claro síntoma del Barroco.

Cuando el dirigente Oldenbarnevelt fue acusado de traición y ejecutado, Mauricio pasó a ocupar el poder. La vuelta a las hostilidades contra España en 1621 no perjudicó la prosperidad del país. La época que va desde esa fecha hasta la guerra con Francia fue la de máximo apogeo de las Provincias Unidas: esplendor de la bolsa de Ámsterdam, supremacía de la marina. Fue el Siglo de Oro para este país, tiempo en que florecieron sus grandes figuras: Grotius, Rembrandt, Huygens, Vermeer y muchos otros genios de la cultura. Según Antonio Domínguez Ortiz, «pocas veces en la historia se ha acumulado tanta riqueza y tantos productos culturales en tan corto espacio de terreno»²⁵⁵. La guerra con España, a pesar del gran número de soldados en lid, tuvo pocos episodios relevantes y casi siempre fue más defensiva que ofensiva. Holanda recibió artillería de Suecia, ayuda económica de Francia, mercenarios de Alemania e Inglaterra. En ningún momento el Conde Duque de Olivares pudo acabar con el comercio holandés, sino que este se implantó en las Indias Orientales portuguesas, en Brasil, en Curaçao, desde donde los holandeses merodeaban por las costas venezolanas. Incluso, después de Westfalia, el comercio directo con España convirtió a Holanda durante algún tiempo en la primera potencia marítima, comercial y bancaria.

²⁵⁴ Ibid., pág. 439, cita de Grotius recogida por Nadler, y también págs. 32-33.

²⁵⁵ Cfr. Antonio Domínguez Ortiz, *Historia universal. Edad Moderna*, Barcelona, Vicens-Vives, 1997 (1.ª ed., 1983), pág. 301.

Sin embargo, surgieron dos nuevos enemigos: Francia e Inglaterra. Contra la primera, los holandeses pretendieron resguardar lo que quedaba de los Países Bajos españoles, en los que, después de Westfalia, ya no había un lugar de ataque sino de defensa. Pero el rey francés, Luis XIV, comenzó la invasión. Y de nuevo nos topamos con la lucha interna entre republicanos y orangistas. Por un lado, destacaba el Gran Pensionario Jan de Witt, representante de las tendencias de paz, tolerancia y autonomía. Por otro, Guillermo III de Orange (el futuro rey de Inglaterra), que se basaba en el apoyo de los calvinistas intransigentes, los belicistas y en la población de la provincia de Holanda, que tendía hacia una especie de centralismo por ser la más rica y poblada de las siete que constituían la federación. Los primeros éxitos del ejército francés en la invasión de las provincias orientales y la amenaza que esto supuso para el resto de la nación, junto con las conspiraciones orangistas, provocaron el asesinato de los hermanos De Witt. Guillermo asumió el poder y con la ayuda de otros países frenó el avance francés. La Paz de Nimega (1678) estabilizó durante algún tiempo el panorama europeo y también el de Holanda. Después se produjo la coalición antifrancesa dirigida por Guillermo de Orange, que ya era rey de Inglaterra. Mediante la Paz de Ryswick (1697) los holandeses consiguieron una serie de plazas fuertes en los Países Bajos españoles en garantía frente a un nuevo posible ataque francés. Pero ya el esplendor tocaba a su fin: habían muerto las grandes figuras y no habían surgido otras nuevas. Quizás haya una estrecha relación entre el declive cultural y el económico.

El Imperio holandés se basó en elementos muy frágiles: solamente treinta mil kilómetros cuadrados de un territorio que había que proteger de continuo frente a las aguas, dos millones de habitantes con profundas diferencias religiosas y sociales, entre los que se encontraban los flamencos meridionales, católicos, que aceptaron con resignación el dominio holandés. Además, la posición de un pequeño país entre grandes potencias no resultaba nada propicia. Durante la primera mitad del siglo XVII, Holanda sacó partido de las potencias que rivalizaban entre sí y amplió sus actividades marítimas: sus dos grandes compañías de las Indias Orientales y Occidentales le produjeron pingües beneficios, junto con las pesquerías y su papel de intermediario en el comercio marítimo. Los barcos holandeses transportaban maderas y cereales del Báltico, tejidos ingleses, vinos y lanas españoles, etc. Nuevos tipos de barcos como el *fruit* (apto para el transporte de un elevado volumen de mercancías con poca tripulación)²⁵⁶, amén de otros medios técnicos (sierras movidas por fuerza eólica, grúas en los asti-

²⁵⁶ Además de barcos de transporte, otros barcos de pesca como el *buss*, utilizado en la pesca de gran altura del arenque y el bacalao y la caza de la ballena, dan cuenta del creciente poder de este país. Cfr. Miguel Avilés Fernández, ob. cit., pág. 391.

llos), contribuyeron a la hegemonía de Holanda en el transporte por mar. Incluso con el valor añadido de su primacía en los seguros marítimos. La marina holandesa llegó a transportar tanto volumen de mercancías como la suma de las demás flotas europeas. Todo este poderío provocó el celo inglés, reflejado en las Actas de Navegación, las cuales prohibían importar mercancías extranjeras en barcos de un tercer país. Tal fue la razón principal de que se produjeran las tres guerras navales contra la Inglaterra de Cromwell, primero, y de Carlos II, después. A pesar de la pericia holandesa en los mares, terminó venciendo una Inglaterra mucho más dotada de recursos. Holanda había comenzado su declive, pero después de dar de sí todo un siglo glorioso para la cultura: «El declive de Holanda como gran potencia era, pues, un hecho inevitable, pero que dejó tras sí una rica herencia, manifestada en un gran imperio colonial, una tradición de sólidas virtudes burguesas y un legado cultural inapreciable»²⁵⁷.

A lo largo del siglo XVII, las Provincias Unidas consiguieron producir bienes y servicios competitivos con una mano de obra diestra y el uso de nuevos medios mecánicos, todo ello gracias al apoyo de una fuerza militar importante. El éxito ya se había gestado en la segunda mitad del siglo anterior gracias a la conexión del comercio del Mediterráneo con el del Báltico. Este hecho permitió adquirir metales preciosos mediante los intercambios con la península ibérica. Asimismo se consiguió un firme asentamiento comercial en el Extremo Oriente, imponiéndose a los portugueses. Todo ello redundó en un claro superávit en la balanza de pagos. Incluso su moneda estuvo sobrevaluada. La estabilidad monetaria permitió ofrecer créditos baratos. La economía holandesa se basaba en un comercio de tránsito. Buena prueba de ello es que el recién creado Banco de Ámsterdam (en 1609) era un banco de depósito y no de emisión, y de esta manera aseguraba facilidad y rapidez en los pagos. En cambio, de los préstamos se encargaban compañías y ricos mercaderes. Asistimos a un mundo de gran movilidad y eficacia a la hora de gestionar los negocios. Ya entonces Holanda se encontraba en la vanguardia de un sistema comercial racional al servicio del beneficio rápido. En la Bolsa de Ámsterdam (creada en 1608), se comerciaba con las acciones de las grandes compañías, como la Compañía de las Indias Orientales. Y ello nos sugiere un interesante mercado de capitales. Tanto el banco como la bolsa sirvieron de pauta para otras ciudades europeas. El sistema fiscal holandés se sustentaba fundamentalmente en el consumo, aunque también existieran impuestos sobre los ingresos y beneficios de las distintas profesiones²⁵⁸. Otros países europeos tuvieron

²⁵⁷ Cfr. Domínguez Ortiz, ob. cit., pág. 302.

²⁵⁸ Avilés recoge en este sentido las aportaciones de F. Braudel, cfr. ob. cit., pág. 404.

que hacer frente a las crisis económicas adoptando una política mercantilista con variantes, tal fue el caso de Inglaterra con las ya aludidas Actas de Navegación, o el caso francés con su peculiar colbertismo. Holanda, al ocupar una posición fuerte, no entró en ese juego, sino que mantuvo su estilo abierto, sin trabas aduaneras.

En otros campos de la economía como la industria textil, los holandeses se especializaron durante la segunda mitad del siglo xvii en los *laken*, tejidos fabricados con la mejor lana de entonces, la castellana, y siempre en dura competencia con los tejidos ingleses. Hay que destacar también el comercio con tejidos de la India, que la Compañía de las Indias Orientales llevó a cabo en proporción creciente a lo largo de esa misma época. Pero sin olvidar nunca la importancia del comercio con la América hispanoportuguesa, y no solo en el campo textil.

¿Dónde habría que centrar en concreto la prosperidad que disfrutó este país? Dos factores estrechamente imbricados constituyen el sustento de ese esplendor: la riqueza económica, monetaria y la defensa de las libertades, la tolerancia. Ambos aspectos han sido destacados por Méchoulan²⁵⁹ y por Hirschman²⁶⁰. Este último autor desarrolla una nueva interpretación de la teoría histórica que vincula las causas económicas con sus efectos políticos, y centra el origen de su reflexión diacrónica en los comienzos del capitalismo. Para ello se sirve del pensamiento social de los siglos xvii y xviii. Frente a la trasnochada tesis que propugna la ruptura entre el ideal aristocrático medieval y los nuevos valores burgueses de la Modernidad, Hirschman insiste en el acontecer histórico como proceso endógeno y en la vinculación de las dos etapas (el Medievo y la Modernidad). La valoración del trabajo y de sus frutos monetarios no es exclusiva de la Modernidad (el autor critica cierto planteamiento de Max Weber), sino que ya en algunos escolásticos existían afirmaciones similares, aunque en la época medieval el comercio y otras actividades crematísticas se consideraban inferiores respecto al ideal caballeresco de búsqueda de la gloria. La avaricia, junto con la ambición y la lujuria, eran tres de las pasiones condenadas por el Cristianismo, además de muchas otras. Únicamente en el caso del afán de dominio, el ideal caballeresco admitía una posible redención mediante la pasión del honor y la gloria. Por lo tanto, ya aquí observamos atisbos de una de las ideas fundamentales de la teoría espinosista de los afectos: una pasión que transforma otra pasión. Incluso una pasión individual (el honor), podría redundar en beneficio del bien común. Y esto se relaciona con la teoría de los efectos paradójicos de las pasiones, que aparece, no solo en

²⁵⁹ Cfr. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et Liberté*, ob. cit.

²⁶⁰ Cfr. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Península, 1999 (ed. original, 1977).

Spinoza, sino también en Montesquieu y en Hegel, aunque en este último autor con matices diferentes cuando se refiere a «la astucia de la Razón», que dirige y utiliza las pasiones individuales de los más fuertes (Alejandro, César, Napoleón) para contribuir, casi de modo inconsciente, a los planes del Espíritu. Sin embargo, las dos visiones medievales —la cristiana y la caballeresca— se mantuvieron enfrentadas. Por eso durante el Renacimiento, en que se produjo el desmoronamiento del teocentrismo medieval, la búsqueda de la gloria sustentaba uno de los modelos de *vita exemplar*.

Un autor ya clásico que estudió con profundidad el espíritu de la época en Francia y los Países Bajos en los siglos xiv y xv fue Huizinga²⁶¹. Él creyó captar la esencia de aquella forma de vida a través de la caballería y del sentimiento de profunda nostalgia que aquella sociedad albergaba. El historiador holandés destaca el intenso *páthos* medieval, del cual nos han llegado a través de las crónicas dos puntas de icebergs destacadas: la codicia y la belicosidad. El *páthos* espontáneo se desborda en el siglo xv más allá de cualquier medida de prudencia, y no solo en el caso de los príncipes o gobernantes, sino que afecta a toda la sociedad. En muchas ocasiones las luchas políticas se explicarían mejor por este componente psicológico que por el económico, aunque este último también haya que tenerlo en cuenta:

La ciega pasión con que el hombre medieval se entregaba a su partido, a su señor e igualmente a sus propios negocios era también en parte una forma de expresión de aquel incommovible, pétreo sentido del derecho, que le era propio, de aquella incontrastable certidumbre de que todo acto exige una postrera sanción. El sentido de la justicia era todavía pagano en sus tres cuartas partes. Era necesidad de venganza²⁶².

Además de las pasiones ya mencionadas, Huizinga prosigue su recorrido por el rico tapiz de las convulsiones que atenazaban aquella época, y creo que continúan atenazando al hombre. Pasiones que oscilaban desde la crueldad extrema hasta su pasión opuesta, la misericordia, como dos grandes ejes paradójicos que revelarían el palpito de aquel mundo, «entre el odio sombrío y la más risueña bondad»²⁶³, tensión que ya preludia el Barroco. El lado oscuro de esa época se manifiesta por doquier, si exceptuamos su pintura y su música, donde la serenidad y la transparencia habían buscado cobijo. Fue un mundo de desmesura, y su pecado capital, la codicia, se contraponía a la soberbia del Feudalismo. Huizinga insiste en el

²⁶¹ Cfr. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza 2003 (ed. original, 1923).

²⁶² *Ibíd.*, pág. 32.

²⁶³ *Ibíd.*, pág. 36.

sentimiento de «amarga melancolía»²⁶⁴ del final de la Edad Media, que se trasluce en numerosas obras y que revela una doble cara: el hastío de la vida y el miedo a la vida misma. Frente a esta nostalgia de belleza y de bondad cabrían tres posibles caminos: la negación ascética, el laborar productivo para mejorar el mundo y el ámbito de la fantasía y los ensueños. El primero fue propio de la Edad Media. El segundo comenzará en la Modernidad y muy especialmente en el siglo XVIII. El tercero ha nutrido toda la literatura a lo largo de los tiempos: ahí brilla el afán de búsqueda del ideal heroico. Y es este romanticismo caballeresco el que le sirve a Huizinga como lupa para analizar aquella sociedad. Incluso descubre aquí el enlace entre la cultura francesa del siglo XII y el Renacimiento. El sentimiento del honor seguía vivo y se articulaba en las proverbiales formas de cortesía. Formas que brotaban del supremo esfuerzo para doblegar pasiones, como la soberbia y la ira. Este interés por estilizar las formas también se llevó a cabo en el plano de las relaciones íntimas. El ideal caballeresco aglutinaba los dos componentes necesarios en la época: el moral y el estético, dentro de una mezcla paradójica de ambición individual y nobleza, incluso de erotismo y de ascetismo. Y este ideal ejerció además gran influencia sobre la política:

La caballería no habría sido el ideal de vida de varios siglos, si no hubiesen existido en ella altos valores para la evolución de la sociedad, si no hubiese sido necesaria social, ética y estéticamente. Justamente en la bella exageración se ha puesto una vez la fuerza de este ideal. Es como si el espíritu medieval, en su sangriento apasionamiento, solo pudiese ser encarrilado colocando muy alto el ideal; y así lo hizo la Iglesia, y así lo hizo el espíritu caballeresco²⁶⁵.

Sin embargo, esta excesiva aspiración tendrá que templarse con las discrepancias de una realidad más fuerte, la cultura moderna, que irá rebajando y moldeando ese viejo ideal, abriendo las sucesivas capas de la cebolla para desprender lo ya inútil por ilusorio. Y así surgirá en el siglo XVII la figura del *gentil homme* francés, todavía investido del honor, pero alejado de los afanes redentores de su predecesor, el caballero.

Este proceso de continuidad y transformación entre los ideales caballescicos y los ideales del Renacimiento que destaca Huizinga, es recogido y matizado por Hirschman, el cual insiste en su carácter complejo. Según este último autor, los nuevos ideales no se basan en la aparición de una nueva ética, sino en nuevas visiones sobre la teoría del Estado. La principal referencia aquí es Maquiavelo, quien critica el utopismo de filosofías polí-

²⁶⁴ Ibíd., pág. 43.

²⁶⁵ Ibíd., págs. 143-144.

ticas anteriores y defiende el pragmatismo de un realismo político. Luego se generalizaría este enfoque desde el plano de la política al plano individual, desde el Estado al conocimiento de la naturaleza humana: Hobbes, Spinoza. Fue este último filósofo quien con más virulencia atacó —de modo evidente en la *Ética* y el *Tratado político*— los utopismos anteriores, que cerraban los ojos ante la realidad del comportamiento humano. Esta misma línea positiva, descriptiva de la naturaleza humana será seguida por Giambattista Vico en el siglo XVIII. ¿Por qué este afán de realismo, de desenmascarar velos? La religión y la moral se habían revelado insuficientes para hacer frente a estas fuerzas poderosas —por un lado, creadoras, pero por otro, especialmente destructoras—, que eran las pasiones. Por eso, había que indagar en lo más profundo de la naturaleza humana. Se buscaba una mayor productividad, efectividad en el comportamiento humano, individual y social, fin que llevaba aparejado una disminución del sufrimiento. En ese proceso de búsqueda Hirschman analiza las tres líneas interpretativas que surgieron:

- a) El Estado como fuerza represora (S. Agustín, Calvino), alternativa que presenta el problema de la posible injusticia o arbitrariedad del gobernante, y que fue descartada debido al intenso y lúcido análisis de las pasiones en el siglo XVII.
- b) El Estado como medio civilizador que aprovecha las pasiones y las transforma en algo útil (Pascal, Vico, Mandeville, Herder, Hegel, Smith, incluso Freud). El problema de esta segunda alternativa estaba en cómo conseguir ese misterioso proceso de transformación: ¿tal vez siguiendo la metáfora alquímica del *Fausto* de Goethe? Esta visión ocultista pugnaba y convivía, en extraña atmósfera ya desde el Renacimiento, con las corrientes científicas de los siglos XVI y XVII²⁶⁶.

La época exigía un método científico y una teoría que lo aplicara al análisis de las pasiones humanas. Y así surge la tercera alternativa.

- c) La compensación de algunas pasiones a través de otras (Bacon y Spinoza). Y este tercer planteamiento es el que nos interesa. Bacon, siguiendo el método inductivo y experimental, insiste en los mecanismos a fin de conseguir el dominio pasional, utilizando unos afectos contra otros, ejemplo frecuente en el mundo de la política.

²⁶⁶ Véase Salvio Turró, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985. Turró reubica el cartesianismo, a caballo entre el hermetismo renacentista y el método matemático como base de la nueva ciencia.

De esta forma anticiparía ideas de Spinoza, para el cual solo afectos más fuertes y contrarios pueden suprimir afectos anteriores²⁶⁷. Sin embargo, para el filósofo holandés el objetivo final del hombre es el amor intelectual de Dios. Por tanto, el combate pasional se convierte en un paso intermedio, si bien arduo e intenso, para llegar a la meta buscada.

Más tarde otros autores resaltarán algunos afectos especiales, denominados intereses, como medios para domesticar las pasiones y encauzar ese potencial humano hacia las actividades crematísticas, el comercio y la búsqueda del lucro como bálsamo de los impulsos. El dulce comercio (*le doux commerce*)²⁶⁸ posibilitó la convivencia, la tolerancia —Holanda fue un claro ejemplo de ello—, y creó unas condiciones de vida más civilizadas para producir y conservar la riqueza. Ya hemos destacado el fenómeno de acumulación monetaria que se dio en la Holanda del siglo xvii. Cuando las personas o los países gozan de un rico patrimonio harán lo imposible por conservarlo, *endulzando* cualquier acritud, disolviendo cualquier dogmatismo mediante una actitud pragmática. No solo entonces, sino también en otras épocas, el comercio desempeñó y desempeñará una clara misión civilizadora. Aunque también pueda representar el papel opuesto, cuando se trata de defender por todos los medios, incluidos los bélicos, una supremacía económica. Todos los aspectos humanos distan mucho de ser unívocos.

Holanda encontró en el siglo xvii un peculiar modo de vida para domeñar las pasiones, huir de la melancolía y producir riqueza. En cierto sentido, alcanzó una síntesis —frágil, efímera y salpicada de luchas intestinas—, a fin de equilibrar las fuerzas, las tensiones de toda índole que azotaban por entonces al mundo y cuya materialización cultural fue el Barroco. Ese movimiento convulso, trepidante, que plasmaba el espíritu de los tiempos, nos sigue apasionando por la abigarrada riqueza de sus manifestaciones y su complejidad. ¿Qué era el Barroco? ¿Qué frutos dio en Holanda?

²⁶⁷ Cfr. E 4P7, pág. 299 (SO 2, 214).

²⁶⁸ Cfr. Hirschman, ob. cit., págs. 82-85. El autor explica el origen de la expresión y la crítica que de esa pretendida concepción realizaría Marx, para el cual la economía capitalista estaba revestida de todos los ingredientes de una política agresiva y explotadora. Y refiere el uso irónico de dicha expresión que aparece en una carta de Engels a Marx, pág. 84.

E. UN MOVIMIENTO CULTURAL BARRE EUROPA

E.1. REFLEJOS PRISMÁTICOS DEL BARROCO

Quizás haya sido el Barroco el concepto artístico más difícil de definir, limitar temporalmente y relacionar con el trasfondo histórico. Durante el siglo xvii no se conoció el vocablo en el sentido en que se emplea ahora. En todo caso se utilizaba la expresión *grand goût* (gran gusto). Solamente en los talleres de los pintores nos encontramos el concepto de *baroquer* para referirse a los contornos curvilíneos de los muebles y la pérdida de contornos delimitados en la pintura. El término *barocco* aparece en la literatura satírica italiana desde 1570 y significa algo grotesco y divertido. Para Víctor-Lucien Tapié²⁶⁹ el origen del vocablo se encuentra en la palabra portuguesa *barroco*, que designaba la perla irregular. Ya a mediados del siglo xviii los críticos racionalistas empleaban el adjetivo *baroque* para describir un estilo extravagante, exagerado y de mal gusto. El Neoclasicismo criticó el arte de Bernini y lo vinculó con el de Miguel Ángel. A comienzos del siglo xix el vocablo poseía un sentido peyorativo. Sin embargo, fueron los autores vanguardistas, especialmente los impresionistas, quienes se empezaron a interesar por los pintores barrocos: Velázquez, Rubens, Rembrandt y Hals. Trabajos de historiadores del arte como Justi, Wölfflin y Aloïs Riegl revalorizaron aquel movimiento artístico. Tapié resume la singladura histórica desde el siglo xix de las distintas interpretaciones del Barroco²⁷⁰. Desde un precursor como Jacob Burckhardt, que instaure definitivamente el uso del vocablo y que, a pesar de considerar dicho movimiento inferior al Renacimiento, destaca su interés y cierta continuidad con el pasado inmediatamente precedente, hasta otro gran iniciador de los estudios modernos, Heinrich Wölfflin. Este último consideraba que Renacimiento y Barroco significaban dos estilos distintos: la línea, el dibujo, el plano, la forma cerrada, la unidad, la claridad absoluta, como características del primero; mientras que al segundo correspondían, correlativamente, el color, la profundidad, la forma abierta y la claridad relativa. Wölfflin estudia el Barroco en cuanto disolución del Renacimiento que da lugar a un nuevo estilo, y cuyo tránsito es uno de los más interesantes de la historia de arte. Analiza en detalle algunas de las características que definen el Barroco: impresión

²⁶⁹ Cfr. Víctor-Lucien Tapié, *Barroco y Clasicismo*, Madrid, Cátedra, 1991 (ed. original, 1957), pág. 23. Tapié contempla las intrincadas relaciones entre ambos conceptos y busca una visión nueva que los integre, considerándolos reflejos complementarios del espíritu de una misma época, frente a los estudios anteriores que destacaban exclusivamente sus diferencias.

²⁷⁰ *Ibid.*, págs. 25-37.

de movimiento, captación del instante, búsqueda de lo ilimitado, multiplicación de los elementos artísticos utilizados, impulso hacia arriba en las construcciones y composiciones, tensión de las proporciones, carácter efec-tista a través del poder de los afectos, presencia de un efecto de masa, concepción más corpórea de la propia materia («tierna y sabrosa»)²⁷¹. De esta manera Wölfflin destaca la importancia de la corporalidad, de lo ma-térico en todas las artes del Barroco, también en la arquitectura:

Y ahora parece claro que como arte de masas corporales, solo puede referirse al hombre como ser *corporal*. Es la expresión de una época que hace aparecer la existencia corporal de los hombres, su aspecto y su aire, su actitud ligera y festiva o seria y grave, su naturaleza febril o apacible, en una palabra, el *sentimiento vital de una época*, en las proporciones corporales monumentales de su arte. Pero en tanto que arte, la arquitec-tura elevará e idealizará este sentimiento vital, intentará proporcionar *lo que el hombre querría ser*²⁷².

Al hilo de las ideas de este texto y en relación con Spinoza, es impor-tante señalar que el examen de los afectos unidos a la corporalidad es una de las tareas de la filosofía espinosista, la cual hincó el diente a una de las cuestiones vitales de su época, aunque no se deja llevar por el *impulso barroco*, sino por la *reflexión geométrica* ante dicho objeto de conocimiento.

La interpretación de Wölfflin, aun con todas sus aportaciones, resulta demasiado simplificadora para dar cuenta de un fenómeno tan complejo, en el que no estaban claros los límites temporales de su duración, ni siquiera su definición, bien como mero estilo artístico, bien como una fase de la civilización. A raíz de la Gran Guerra los estudios sobre el Barroco cobra-ron nueva fuerza. Werner Weisbach lo vinculaba al estilo de la Contrarre-forma católica. Benedetto Croce criticaba el Barroco y lo tildaba de feo, decadente. Entre tanto, la figura de Eugenio d'Ors planteaba una original interpretación, en los encuentros que tuvieron lugar en la abadía de Pon-tigny para tratar el problema²⁷³. A la luz del análisis de una ventana del

²⁷¹ Cfr. Heinrich Wölfflin, *Renacimiento y Barroco*, Barcelona, Paidós, 2002 (ed. origi-nal, 1888), pág. 49.

²⁷² *Ibíd.*, pág. 84.

²⁷³ Eugenio D'Ors, en su obra *Lo Barroco*, Madrid, Tecnos, 1993 (ed. original, 1944), recoge la querella en Pontigny y define el vocablo *eón*, tomado del griego: «Un eón para los alejandrinos significa una categoría, que, a pesar de su carácter metafísico —es decir, a pesar de constituir estrictamente una categoría—, tenía un desarrollo inscrito en el tiempo, tenía una manera de historia», pág. 63. Como ejemplos de eones nos pone el imperio, el Eterno Femenino, las razas, el Feudalismo, Roma, Babel, el Clasicismo y cómo no, el Barroquismo: «Y el Barroquismo, espíritu y estilo de la dispersión, arquetipo de esas manifestaciones poli-morfos, en las cuales creemos distinguir, cada día más claramente, la presencia de un deno-minador común, la revelación del secreto de una cierta constante humana», pág. 64.

convento manuelino de Tomar en Portugal, el autor español propuso su tesis acerca de los eones históricos (constantes que se repiten en la historia de las civilizaciones), y la consideración del Barroco como uno de ellos y, por tanto, la constatación de muchos posibles *barrocos* en la historia de la humanidad (pelagiano, gótico, franciscano, manuelino, búdico, tridentino, romántico, finisecular, etc.). D'Ors mantiene la wölffliana oposición entre Clasicismo («formas que pesan») y Barroco («formas que vuelan»), y analiza algunas de las características de este último: la pasión, cierto sentimiento oceánico, el cambio, la actividad, el vitalismo, esquemas multipolares, la infinitud, la tendencia a la disgregación del sujeto. Un hermoso texto del autor ejemplifica su visión acerca de dicha oposición:

Las relaciones entre el *eón* clásico y el *eón* barroco no constituyen más que un capítulo o, si se quiere, un corolario de la solución que se dé al problema de las relaciones entre la Razón y la Vida. Ahora bien: el estudio de este problema nos ha ocupado filosóficamente desde nuestros días de estudiante. Una tesis sobre 'La fórmula biológica de la lógica' trae la fecha de 1909; en 1915, el profesor Janet la comentaba en su curso del Colegio de Francia. Según las afirmaciones de esta tesis, la razón se inserta en la vida, representa una parte —mínima, pero superior— de las actividades de la vida, *parte útil y hasta indispensable a la vida misma*... El ser humano sin lógica, *sucumbe*; sucumbe porque la percepción de la realidad sin su racionalización sería para él tóxica; como lo sería, sin la diastasa, la ingestión de los alimentos. Mas, al igual que el alimento que podría envenenar, restaura la misma percepción de la realidad, de la irracional realidad, que podría aniquilar, vivifica... Ahora transportemos, desde el terreno de la psicología al de la Cultura, el mismo esquema que hemos llevado del terreno biológico al psicológico. El clasicismo es al barroquismo lo que la razón es a la percepción, la diastasa al alimento. O, en otros términos el *eón* de lo Clásico es una Mirada; el *eón* de lo Barroco es una Matriz. Sin Matriz no hay fecundidad, pero sin Mirada no hay nobleza. Y la Cultura, para producir la flor de las miradas, de las ideas, exige un germinar en la oscuridad de los impulsos, de las matrices. Un germinar allí y un volver allí, de cuando en cuando. ¿No se ha advertido ya, por lo que toca a la economía vital del hombre, que el sueño significa hasta cierto punto una reintegración saludable a las condiciones de la existencia vegetal, que ha precedido al nacimiento? En el sueño, el ser humano renuncia a su mirada, se priva de su dignidad. Consciente en despojarse de la razón para extraer nuevas fuerzas del seno de la Naturaleza. Fuerzas que mañana, cuando vuelva a la luz, cuando regrese al estado de vigilia, *cundo vuelva a abrir los ojos*, constituirán nuevo soporte y nuevo alimento a la implacable nobleza de lo racional²⁷⁴.

²⁷⁴ Ibid., págs. 97-98.

Esta extensa cita encierra gran riqueza de significados y sugerencias y refleja muy bien el espíritu de aquella época en que hubo un emerger novedoso de los estudios históricos (el historicismo de Dilthey), y también, no lo olvidemos, el inicio de las investigaciones modernas acerca de Spinoza (Freudenthal, Meinsma, Gebhardt). Oposición de dos mundos igualmente valiosos y necesarios (razón y vida), rescate de los elementos pasionales como materia prima, adecuadamente tratada, para la propia creatividad (idea también espinosiana), relación de los planos biológico, psicológico y cultural, fecundas metáforas artísticas (la mirada y la matriz), son algunas de las aportaciones d'orsianas en este texto. La época de D'Ors es el tiempo del florecer de la psicología profunda, Freud, Janet, al que cita, y después Jung; e incluso cierto estilo interpretativo del autor catalán se hallaría muy en consonancia con las ideas junguianas acerca del sí mismo, y el problema de la integración de la *sombra* inconsciente dentro del proceso de individuación (la unificación plena de la personalidad en cada ser humano)²⁷⁵. Sin embargo, la visión que mantiene D'Ors acerca del Barroco, aún siendo muy atractiva y novedosa, es criticable en varios aspectos y así lo recoge Tapié: la interpretación metafísica del aparente desorden barroco como la disgregación del sujeto, la excesiva amplitud del concepto, abarcando tantísimos barrocos en la historia de la civilización. Aún así, la línea defendida por D'Ors de ampliar los límites temporales de este movimiento gozará de amplia resonancia.

De esta manera, otro autor también citado por Tapié, Henri Focillon, considera que dentro del propio Barroco y de todos los estilos habría diversas fases, arcaica, clásica y manierista o propiamente barroca. Tapié conclu-

²⁷⁵ D'Ors buscaba con su filosofía novecentista el sano equilibrio entre Pan y Logos, entre la intuición y la razón abstracta, a través de la inteligencia figurativa, y anticipaba, por medio de su angelología, una teoría de la personalidad o sobreconciencia. Cfr. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, ob. cit., tomo 2, págs. 2457-2458. Respecto a esta relación de D'Ors con la psicología, recordemos su biografía: estudió la psicología experimental en París y participó en 1909 en Ginebra en el VI Congreso de Psicología con la obra citada *La fórmula biológica de la lógica*. Ahí explicaba la comparación de la adquisición del conocimiento con el fenómeno biológico de la digestión o de la curación de una enfermedad. Partiendo de Avenarius, defendía que la vida es un equilibrio inestable de fuerzas. Y es precisamente la inestabilidad lo que diferencia la materia viva de la inerte. Esta inestabilidad es problemática si la excitación externa es excesiva. Para evitar el desequilibrio o la muerte debido a una sobreexcitación, el sujeto adquiere una inmunidad frente a la toxicidad que puede suponer el acceso al mundo gracias a la actividad de la lógica (una especie de sistema inmunológico del organismo). Véase Marta Torregrosa, *Filosofía y vida de Eugenio d'Ors*, Pamplona, Eunsa, 2003, y Jaime Nubiola, «La revolución de la filosofía en Eugenio d'Ors», *Anuario Filosófico*, 30, 1997, págs. 609-625. Asimismo para la relación con las ideas de Jung, en concreto con los arquetipos, véase esta referencia del propio Nubiola: R. Sarró, «Los arquetipos en C. G. Jung y en Eugenio d'Ors», en Academia del Faro de San Cristóbal, *Homenaje a Eugenio d'Ors*, Madrid, Editora Nacional, 1968, pág. 225, n. 3.

ye finalmente su análisis histórico aludiendo a las imbricadas relaciones entre Clasicismo y Barroco. Más allá de una oposición neta, quizás haya afinidades no evidentes, intercambios, que un adecuado estudio de las condiciones económicas, políticas, religiosas, etc., puede traer a la luz: «¿No habría entonces dos expresiones de una misma civilización o, para ser aún más preciso, dos estilos que responden tal vez a sensibilidades diferentes, pero que traducirían, tanto uno como otro, el espíritu de una misma época?»²⁷⁶.

Desde una interpretación más provocativa, Sergio Bertelli emplea el término 'barroco' para referirse a una corriente artística, literaria, historiográfica, que supone una reacción frente a los valores anteriormente establecidos, «renacentistas» (aunque el autor sea reacio al uso de esta terminología), y cuyas características ideológicas propias se pueden precisar de la siguiente manera: hegemonía de la ideología religiosa (tanto la católica como la luterana), defensa de la teocracia, plasmación en el campo artístico de una nueva *Weltanschauung*, también vital y creadora. Frente a esta ortodoxia barroca, Bertelli destaca en su libro como hilo conductor todos los movimientos de oposición que se dieron en la época: irónicos, libertinos y ateos más radicales²⁷⁷.

Concluyendo sobre las distintas aportaciones historiográficas y teniendo muy presente la línea inaugurada por Tapié, actualmente se considera que el Barroco fue un movimiento que no supuso una ruptura radical respecto al Renacimiento, sino que respondía a la unidad cultural de toda una época, desde el Prerrenacimiento del siglo xv hasta el Neoclasicismo de finales del siglo xviii, aún con muchas diferencias sociológicas presentes²⁷⁸. ¿Cuáles son las constantes de contenido y temas que nos permiten hablar de esa unidad? Veamos algunos ejemplos: el principio del ilusionismo, que permitía ampliar de modo fantástico el espacio, y los órdenes de columnas en arquitectura; y en pintura, los temas mitológicos, el claroscuro, el uso simultáneo de tres colores fundamentales (rojo, amarillo y azul), el vocabulario alegórico. Sin embargo, hay otros elementos exclusivos y originales del Barroco: la llamada 'obra de arte total barroca', que abarca además de las tradicionales artes plásticas también el espectáculo de las fiestas y que utiliza la música, la danza y la poesía; la tendencia a lo solemne y lo efímero; el dinamismo (no solo físico, sino reflejo de los movimientos anímicos);

²⁷⁶ Cfr. Tapié, ob. cit., pág. 22.

²⁷⁷ Cfr. Sergio Bertelli, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, Barcelona, Península, 1984 (ed. original, 1973), págs. 5-12.

²⁷⁸ Tapié vincula el Barroco a nuevas condiciones sociales y políticas, que permiten calificar a este movimiento como monárquico, aristocrático, religioso y terrateniente. Cfr. ob. cit., págs. 16-18.

la ampliación de temas en pintura y su novedoso tratamiento (la apoteosis, retratos de gobernantes, paisajes, cuadros de género, naturalezas muertas, la caricatura y la anamorfosis, consistente en una representación grotesca, deformada de modo intencional):

[...] el hombre, en el Barroco trataba de trascender el mundo natural con la ayuda de medios artísticos específicos, el dramatismo, el *pathos* extrovertido y el ilusionismo, por un lado; y la vista extremadamente cercana, la interiorización, la distanciación y la sustracción a la realidad, por otro. La ilusión espacial por medio del *trompe-l'oeil*, la vida artificial de refinados autómatas, el mundo mágico de máquinas de teatro, formaban parte de esos medios, [...] ²⁷⁹.

Además de estos medios iconográficos, destaca la alegoría como uno de sus rasgos sobresalientes, en pintura, en teatro (los Autos Sacramentales de Calderón son un bello ejemplo), también la relación de los géneros artísticos entre sí (arquitectura y pintura) y la proliferación de los cuadros «de gabinete» para coleccionar (el coleccionismo se convierte en un fenómeno importante en la época).

A fin de completar una visión más amplia que la meramente artística, habría que añadir que el Barroco fue una época de crisis en todos los órdenes (político, religioso, de costumbres), y que buscó denodadamente una solución a esa crisis, tal fue el caso del autoritarismo político, y asimismo la filosofía de Spinoza, al plantear una solución nueva, esta vez alejada del absolutismo ²⁸⁰. Una época de excesos, de cambios vertiginosos e inestabilidad, donde el mundo se había transformado en un peligroso y complejo laberinto que era necesario desentrañar y someter a la cura del desengaño (Gracián) ²⁸¹.

Sin embargo, el Barroco adquirió un especial sabor en Holanda, país que se convirtió en un refugio de calma en el siglo xvii para filósofos (Descartes como ejemplo paradigmático), y un espacio privilegiado para el pensamiento y la creatividad, en especial, la pictórica.

²⁷⁹ Cfr. Andreas Prater y Hermann Bauer, *La pintura del Barroco*, Lisboa, Taschen, 1997, pág. 15.

²⁸⁰ Cfr. Martínez, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, ob. cit. El autor realiza una contextualización sintética sobre el Barroco y se hace eco de la obra de Omar Calabrese, *La era neobarroca*, Madrid, Cátedra, 1994 (ed. original, 1987).

²⁸¹ El texto de Gracián, *El Criticón*, es una obra paradigmática del Barroco en cuanto al tema del desengaño, la concepción laberíntica del mundo y la lucha contra ese mismo mundo a través de la moral y el triunfo de la virtud, y cuyo premio será la inmortalidad. Recordemos que un ejemplar de esta obra se encontraba en la biblioteca de Spinoza.

E.2. LA PECULIAR SERENIDAD DEL BARROCO HOLANDÉS

¿Cómo se vivió el Barroco en Holanda? ¿Cómo dulcificó ese país ese torbellino? Dejémonos conducir una vez más por la exquisita sensibilidad de Huizinga²⁸². El Barroco continental arribó a Holanda y serenó allí muchos de los ardores del sur. Las peculiaridades de este país brindaron un nuevo espíritu a este movimiento. En principio, la propia geografía: muy poco territorio y asaltado continuamente por el agua, lo cual estimulaba y lo sigue haciendo la esforzada lucha de sus habitantes por permanecer y ganar espacio al mar a través de construcciones artificiales; un país de planitudes, donde la continuidad del paisaje se reflejará en cierta quietud en los estados anímicos, que no serenidad total e irreversible; ambos elementos conforman esa especial luz de Holanda que he denominado metafóricamente una mezcla de «atmósfera acuática y geometrías». Esa luz recoge el ambiente físico, artístico y espiritual de aquel país en el siglo XVII y que, de alguna manera, también refleja una de las constantes holandesas presentes en la actualidad, cuando se viaja por su territorio. Hay algo ahí de la melancolía alemana y nórdica, pero toda ella mucho más recogida, íntima, *inmanente* y menos dramática. Esa percepción visual y anímica se manifiesta de modo diáfano en su pintura, Vermeer, y en su filosofía, Spinoza²⁸³. Amén de la geografía, habría otros rasgos específicos del espíritu holandés del siglo XVII: el ímpetu comercial, la racionalización del mercado, el amplio consumo de objetos culturales, el descentralismo político, la tolerancia religiosa, aun con todos sus matices, un nuevo proceso de democratización y un incipiente laicismo, la formación de una esfera de vida burguesa, maravillosamente representada en la pintura, la tranquilidad como ideal de una vida plena:

Ella [se refiere a la contracorriente erasmista] significaba una serie de ideales que para el carácter neerlandés cobraron mucha importancia: afabilidad, amor por la paz, un poderoso y sincero sentimiento de justicia, rechazo a la pedantería y las palabras grandilocuentes, deseos de

²⁸² Cfr. Huizinga, *Holländische Kultur im 17. Jahrhundert*, ob. cit.

²⁸³ En un contexto más amplio y no solo circunscrito a Holanda, Carolin Bohlmann, Thomas Fink y Philipp Weiss recogen una serie de artículos propios y ajenos en su libro, *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts. Rembrandt und Vermeer — Leibniz und Spinoza*, Múnich, Wilhelm Fink, 2008, que se aglutinan en torno a la siguiente hipótesis: la luz como paradigma total del arte y de la filosofía natural del siglo XVII. La estructura de la luz se convierte en el elemento constitutivo de un modelo óptico del conocimiento y de la pintura. Se sigue el curso de dicha hipótesis a través de los siguientes autores: Descartes, Huygens, Leibniz, Spinoza, Desargues, Vermeer y Rembrandt.

tranquilidad. La tranquilidad es, según se la entienda de un modo u otro, un ideal muy pedestre o uno muy elevado, el cual casi limita con el vicio de la pereza, o que puede conducir hacia la contemplación de lo eterno. El ideal de la tranquilidad no tiene por qué ser esencialmente pasividad. La Holanda del siglo xvii fue activa en grado sumo en lo referente al comercio, sus travesías marítimas, sus militares, sus incansables trabajadores y constructores en todas las ramas de los negocios y el pensamiento. Pero también entonces albergaba en sí el espíritu de la nación ese anhelo de esa confortable tranquilidad, de una sosegada vida rural, con libros y visitas de amigos, tal y como esa que antaño había inspirado a Erasmo y como a la vez resonaba en Huygens, Cats y Vondel²⁸⁴.

Tranquilidad indispensable para cualquier labor creativa: la intensa y concentrada reflexión filosófica de un Spinoza, las pacientes horas dedicadas a la investigación científica de un Huygens (aunque emigrara a París), o la pausada elaboración pictórica de un Vermeer. Espacio, luz, sosiego, silencio y conversaciones acompasadas durante tertulias íntimas. Ahí reside un trocito de la frecuencia con que emite la sonoridad de aquel país. En la recreación literaria que hace el filósofo Carlos Gurméndez de su estancia por tierras holandesas recoge una palabra oída casualmente, *gezellig*, que aglutinaría estos matices que estamos señalando, y significaría de alguna manera una vivencia de felicidad²⁸⁵. Aun contando con las diferencias sociales y de época, ahora siguen presentes esas claves atmosféricas que se gestaron entonces. Y todos esos matices se manifiestan de modo diáfano en el arte pictórico de su siglo dorado, que refleja el orgullo del pueblo holandés por su propia forma de vida, a través de cuadros de paisaje y de otros motivos: las casas, las calles, las ciudades, los gremios, las asociaciones, la vida cotidiana en suma. La espléndida pintura holandesa del Barroco irradiaba un mundo civilizado y un arte del saber vivir.

²⁸⁴ Cfr. Huizinga, *Holländische Kultur im 17. Jahrhundert*, ob. cit., págs. 144-145.

²⁸⁵ Carlos Gurméndez, filósofo natural de Montevideo, pero madrileño de adopción, fue un enamorado de Holanda y plasmó la anécdota en su libro de 1947, *Amanecer en Holanda*: «Se comienza a cenar a las siete de la tarde y la reunión se prolonga hasta las tres o las cuatro de la madrugada. Se charla mucho, se habla animadamente, y poco a poco la armonía se hace más ardiente y el acuerdo más profundo, hasta que llega a producirse, como una música emotiva, entre las gentes. Una señora dijo: *la, gezellig*. Yo le pedí que me tradujese la palabra, y ella me respondió: esta palabra resume a Holanda entera. ¿Cómo podría explicarle a usted? Es una intimidad dulce y ardiente a la vez. Pero no es exactamente eso tampoco. No se puede traducir el sentido de una expresión que emana tan directamente del ritmo de la vida holandesa. Es Holanda entera. ¡Ah!, ya comprendo —le respondí yo—: es lo que nosotros llamamos en castellano felicidad», pág. 21. [La palabra '*gezellig*' significa entre otras cosas: agradable, sociable.] Cfr. *Amanecer en Holanda*, Ferrol, Ensaio, Sociedad de Cultura Valle-Inclán, 2000 (1.ª ed., 1947).

E.2.1. *Vermeer, geometría eterna e íntima*

En Holanda surgió un gran número de florecientes escuelas locales de pintura. Además de Ámsterdam, hallamos importantes pintores en Haarlem, Utrecht, Leiden, Delft y otras ciudades. Los artistas neerlandeses, puesto que su país era protestante, no recibían los numerosos encargos del Estado y la Iglesia que se sucedían en los países católicos. Por eso se nutrían especialmente de los coleccionistas particulares. La fiebre coleccionista se extendió por todo el país y por todos los grupos sociales, incluidos los campesinos. En los relatos de viajeros se constata este fenómeno:

[...] adornan sus casas, especialmente las habitaciones exteriores a la calle, con objetos costosos [...], muchas veces los herreros, los remendones, etc., tienen un cuadro junto a su forja o tenderete. Tal es el general gusto, inclinación y aprecio —concluye el viajero inglés Peter Murdy, de visita por Holanda en 1640— que los naturales de estos países tienen por la pintura²⁸⁶.

Se organizaban exposiciones, corporaciones de pintores y apareció la figura del marchante. La mercantilización de los cuadros fue un fenómeno propio de aquel país. De nuevo presente la visión comercial y monetaria del pueblo holandés, aplicada en este caso a las inversiones en obras de arte. Este hecho propició un florecimiento cultural extraordinario y, al mismo tiempo, garantizó la libertad de los artistas que, aunque en muchas ocasiones tuvieran que recurrir a regentar algún pequeño comercio o taberna, o cultivar tulipanes²⁸⁷, conseguían salir adelante y seguir pintando. Sobresalieron las figuras de Hals, Rembrandt, Van Goyen, Van Ruisdael, Steen y Vermeer, entre otros muchos.

Respecto a los temas tratados, los elementos religiosos siguieron manteniéndose, pero cobró importancia la imagen del hombre gracias al retrato. Una variante cultivada por la pintura holandesa fue el *portrait historié*

²⁸⁶ Cita recogida en Joaquín Bérchez y Mercedes Gómez Ferrer, *Arte del Barroco*, Madrid, Historia 16, 1998, pág. 212. Se han llegado a realizar estudios estadísticos sobre el número de cuadros que se pintaron en los Países Bajos en el siglo xvii, que sitúan la cifra en torno a cinco millones. Cfr. Peter C. Sutton, *El Siglo de Oro del Paisaje Holandés*, Madrid, Fundación Colección Thyssen-Bornemisza, Electa, 1994.

²⁸⁷ Los tulipanes se importaron desde las Indias a finales del siglo xvi, inundaron los jardines del país, y se convirtieron en el producto estrella de un mercado especulador que hizo crisis en 1638, y cuyos efectos acarrearón la ruina de pequeños inversores. Por el contrario, actualmente ese fenómeno socioeconómico goza de espléndida salud y es uno de los distintivos del país. Cfr. Stefano Zuffi, *Rembrandt*, Madrid, Electa, 1999 (ed. original, 1998), pág. 9.

(personas concretas en un papel bíblico o mitológico). Proliferó otro género importante, el de la naturaleza muerta: objetos que representaban la vanidad de la vida. Hubo una progresiva sustitución de los objetos sacros por otros profanos y una especialización por temas: el cuadro de historia, la parábola bíblica, el retrato y el autorretrato, los interiores de iglesias, la naturaleza muerta, la pintura de género (escenas de sociedad, tabernas, interiores domésticos) y el paisaje (el objetivo será pintar la luz, el espacio, la atmósfera misma, componiendo así paisajes recogidos, quietos, silenciosos):

La pintura neerlandesa de paisajes hizo de la distancia en sí, el aire entre los objetos, el espacio intermedio en el que la luz desarrolla sus efectos, el objeto de sus cuadros [...].

Dicho de otro modo: el vacío, la distancia, se ha convertido en un objeto estático como los elementos de las naturalezas muertas. El paisaje holandés se caracteriza porque incluso el espacio y la luz se transforman en objetos, y al mismo tiempo por la paralización de todo²⁸⁸.

Esta atmósfera de humedad y de luz, de objetos captados en su individualidad y viveza, que la pintura apresó en sus cuadros con una lucidez extraordinaria, va a ser la misma en la que Spinoza *padece* y creará su *Ética* y todas sus obras. Esa calidad de visión —plástica y reflexiva— constituye uno de los goznes comunes de aquella época y aquel país. Enfoquemos ahora la lente sobre los cuadros de Vermeer y sus posibles concomitancias con el palpito filosófico de Spinoza.

Algunos autores como Filippo Mignini ya han destacado esa vinculación de la pintura de Vermeer con el mundo intelectual de Spinoza: ambos representan lo real en cuanto particular, cotidiano, común²⁸⁹. La exactitud de la luz en Vermeer —rozando los efectos de pintura al aire libre—, la armonía del colorido, las disposiciones equilibradas de superficies, la reducción de estructuras complejas a elementos simples (importancia de la geometría), la individualización de las figuras y sus rostros serenos, calmados, revelan un tratamiento tan riguroso en pintura como el método geométrico de Spinoza en filosofía para tratar las pasiones.

Otro autor que con anterioridad había insistido en la relación entre el pintor y el filósofo es Pontus Hulten, profundo conocedor del arte y un

²⁸⁸ Cf. Prater y Bauer, ob. cit., pág. 86.

²⁸⁹ Filippo Mignini en su obra, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981, afirma lo siguiente: «La pintura de Vermeer es quizás la expresión artística más significativa del concepto spinoziano de la filosofía como meditación y representación de lo real, de lo particular, de lo cotidiano y de lo común, subordinado a la potencia natural, evocadora y formadora del cuerpo y de la mente», pág. 325.

admirador del mundo artístico holandés²⁹⁰. Hulten analiza las características de la pintura racionalista de Vermeer: el espacio como motivo principal construido de una manera unificada (universo cerrado), el efecto de profundidad a través de la representación ortogonal y un elaborado uso de la perspectiva, el tratamiento uniforme de la luz al servicio de esa unificación del cuadro. Asimismo Hulten concreta las similitudes de este pintor con Spinoza: la observación objetiva e impersonal de la condición humana universal y no individual, la sustancialidad equiparable de personas y objetos, la visión panteísta en la que el hombre es una mera parte de un todo infinito. Esta visión común (ambos autores son de la misma generación, aunque muy probablemente no se conocieron), le hace aventurar a Hulten la razón del extraño olvido, o mejor negación intencionada, de Vermeer en todos los manuales de pintura posteriores: quizás era también ateo según la idea de ateísmo que se tenía en la época, y compartía las mismas ideas que los llamados ‘espinosistas’. El pintor de Delft sería redescubierto mucho después por los impresionistas, los cuales concebían el color como una cualidad perceptiva de la luz y dependiente del observador. De ahí que valoraran el carácter moderno de la pintura de este holandés.

Para Daniel Arasse, el misterio de Vermeer reside, entre otros aspectos, en los efectos asombrosos que ejercen sus cuadros en los espectadores modernos²⁹¹. Pero este misterio —según Arasse— no sería un enigma ni un capricho, sino fruto de una peculiar estructura de precisión meditada, una forma original de entender y practicar la pintura durante muchos años en su taller de pintor, y que, por otra parte, surge dentro de la tradición pictórica holandesa, pero como una desviación, con un profundo afán de ambición artística, espiritual, pero no social²⁹². Vermeer utilizaba la cámara oscura para muchos de sus cuadros, y este uso —patente en el *pointillé* (puntos de luz y puntos más borrosos, que no grises, sino con especial brillo cromático)— confiere a su pintura cierto grado de abstracción, por-

²⁹⁰ Cfr. Pontus Hulten, *Vermeer et Spinoza*, París, L'Échoppe, 2002 (ed. original, 1949). En la introducción de Thierry Dufrêne se señala que esta edición es la primera traducción francesa de un artículo de 1949, «Zu Vermeers Aterbild», el cual había sido ya discutido por diversos estudiosos, y citado por Daniel Arasse en la obra *L'ambition de Vermeer*, París, Adam Biro, 1993.

²⁹¹ Cfr. Arasse, *L'ambition de Vermeer*, ob. cit.

²⁹² Ibíd. Arasse plantea como hipótesis la importancia del catolicismo en la pintura de Vermeer, contraponiéndola a la visión protestante de un Rembrandt. Según Arasse, Vermeer, convertido al catolicismo y casado con la joven católica Catharina Bolnes, pudo haber sido discípulo de un pintor católico (quizás Abraham Bloemaert de Utrecht). Así habría asimilado la impronta católica de una manera muy personal que se reflejaría a través de algunos elementos concretos: la armonía o equilibrio y fusión de luz y sombra por todo el cuadro como signo de un optimismo espiritual, y su concepción de la potencia virtual de la imagen pintada como si de su propia religión de la pintura se tratara.

que él reproduce la realidad —no tal cual es—, sino tal cual es vista, es decir, el fenómeno óptico con reflejos, refracciones y desenfoques, como en el impresionante cuadro, *Vista de Delft*²⁹³. Incluso se ha relacionado el uso que de la cámara oscura hacía Vermeer con una metafísica de la interioridad y un nuevo modelo de subjetividad²⁹⁴. Esa elección y esa transformación de la reproducción pictórica se convierten en una personal seña de estilo, que ha sido admirada desde entonces por pintores y literatos como Bürger-Thoré, Van Gogh, Proust²⁹⁵, Malraux.

Artistas y teóricos del arte de casi todas las corrientes vanguardistas han elogiado en Vermeer su sensibilidad por la autenticidad de los valores tonales y sus principios de composición que evitaban todo lo superficial. Si Cézanne había formulado, con su postulado de que el artista ha de protegerse de la tendencia a lo literario, un programa vanguardista centrado en la forma, no tendría nada de extraño que, a la luz de esta concepción, viéramos en Vermeer una renuncia a todo lo anecdótico y narrativo. En especial André Malraux ha destacado que en Vermeer desaparece por completo el 'mito de la acción' y 'por primera vez en la historia del arte [...], el asunto del cuadro se convierte en objeto de la visión'²⁹⁶.

Y estas palabras de André Malraux nos remiten a otro de los elementos cruciales de la pintura vermeeriana: la quietud y el ensimismamiento de las

²⁹³ Roberto Diodato analiza de modo exhaustivo esta obra y estudia el uso instrumental que hace Vermeer de la cámara oscura en este cuadro: no es una representación fiel de la ciudad real de Delft, sino de una ciudad posible y también imaginada gracias a los efectos ópticos en el tratamiento cromático. El pintor recogería la tradición albertiana de la representación icónica de la ciudad en cuanto ventana abierta al mundo. Incluso, metafóricamente, sería esta Delft de Vermeer, la ciudad terrena de la *beatitudo* espinosista, reflejo inmanente de una república ideal, celeste. Cfr. *Vermeer, Góngora, Spinoza. L'estetica come scienza intuitiva*, Milán, Bruno Mondadori, 1997, págs. 265-282. Incluso Vermeer sería reflejo de un cierto 'naturalismo selectivo' propio de la pintura holandesa del paisaje del siglo XVII, puesto que en este cuadro también ajustó de modo sutil las posiciones y las proporciones entre los edificios para obtener así un efecto más armonioso. Cfr. Peter C. Sutton, *El Siglo de Oro del Paisaje Holandés*, ob. cit., pág. 23.

²⁹⁴ Cfr. Jonathan Crary, *Techniques of the Observer: on Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, Cambridge, MIT Press, 1990.

²⁹⁵ Véase Blas Matamoro, «Vermeer y Proust, por el ojo de la cerradura», en *Letras Libres*, abril de 2003, págs. 80-82. Este autor, especialista en Proust, analiza los rastros de la pintura de Vermeer en la obra *En busca del tiempo perdido*, a través de sus personajes: Bergotte (obsesionado en los últimos momentos de su vida por un detalle del cuadro *Vista de Delft*: un pequeño trozo de pared amarilla), o Swann (que se supone está redactando durante toda su vida un inacabable estudio sobre Vermeer). Y nos recuerda que para el escritor francés precisamente ese cuadro de Vermeer era «el más bello del mundo».

²⁹⁶ Cfr. Norbert Schneider, *Vermeer 1632-1675. Sentimientos furtivos*, Köln, Taschen, 1994, pág. 88.

figuras (la mayoría de las veces, mujeres), que parecen apresadas en un instante de eternidad, en un continuo presente, en un espacio silencioso que congela lo inmediato; figuras que no entablan ninguna comunicación con el espectador. Ese control de los estados emocionales, que quedan contenidos —en absoluto suprimidos— en el interior de los individuos, también posee visos espinosistas. El estudioso de arte Roberto Diodato, relaciona la visión de eternidad que transmiten los cuadros de Vermeer con ese mismo concepto espinosista: en ambos autores la eternidad manifiesta, en su verdad desnuda, una duración indefinida, e implica una intensificación de la conciencia y no la abolición del tiempo²⁹⁷. En relación con esa visión de eternidad dentro del mundo cotidiano, Sara Hörnak analiza las obras de estos dos autores dentro del contexto más amplio del concepto de inmanencia como categoría novedosa y específica del siglo xvii. En Vermeer, la inmanencia se manifiesta a través del uso matérico de la luz (como en el cuadro *Criada con cántaro de leche*, que Hörnak estudia exhaustivamente), la actitud contemplativa o concentrada de las figuras precisamente en sus quehaceres cotidianos, la sustancialidad de los objetos construida a través del color, la eternidad del instante capturado en un mundo hermético gracias a los efectos de la perspectiva y las disposiciones diagonales. En Spinoza, la inmanencia no es solo un concepto teórico, sino que su propia filosofía y, especialmente la *Ética*, se convierten en la actualización práctica de ese concepto. Spinoza sería el primer filósofo genuino de la inmanencia, que crea una nueva fundamentación radical y sienta las bases de una actitud vital original gracias a su tercer género de conocimiento, más allá del Racionalismo al uso y del dualismo concomitante. El planteamiento de Hörnak sigue las líneas interpretativas de Deleuze y Yovel, que han resalta-do el concepto de inmanencia en el filósofo holandés²⁹⁸.

Se ha destacado que el uso compositivo de las mesas y los tapices en numerosos cuadros de Vermeer, podría significar esa barrera o distanciamiento del personaje frente a los ojos del espectador. El pintor de lo cotidiano crea —más allá de cualquier realismo— esferas atmosféricas armónicas, claras, en las que las figuras femeninas habitan de un modo sereno, que conjuga naturalidad y misterio casi onírico²⁹⁹. Para Gurméndez, la quietud —«transparente quietud», dice él— es el secreto de la pintura de Vermeer en concreto, y además constituye el secreto de la pintura holandesa en general, a la que califica de ‘amorosa’, en contraste con la visión esté-

²⁹⁷ Cfr. Diodato, ob. cit., pág. 277.

²⁹⁸ Cfr. Sara Hörnak, *Spinoza und Vermeer. Immanenz in Philosophie und Malerei*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, págs. 8-15 y 188-245.

²⁹⁹ Cfr. Huizinga, *Holländische Kultur im 17. Jahrhundert*, ob. cit., págs. 118-119.

tica italiana³⁰⁰. Esa quietud se transforma en la verdad poética por excelencia de un lenguaje artístico que representa como nadie el misterio de la existencia cotidiana, y que también esconde el palpitante de las pasiones. Asimismo, a la hora de conseguir ese efecto de calma, contribuye no poco el uso inteligente y estratégico de la geometría, puesto que Vermeer consigue traducir la realidad a un mosaico de superficies coloreadas, donde los distintos planos se entrelazan otorgando a su pintura una calidad propiamente moderna, que no pudo ser del todo apreciada en su época. La disposición de algunos elementos en el cuadro refleja esa trabajada elaboración: las mesas en primer plano, la luz filtrada a través de ventanas situadas intencionalmente a la izquierda del espectador, los fondos de paredes casi desnudas o decoradas con mapas de la época, la acentuación de los elementos horizontales, los suelos embaldosados de patrón romboidal combinando blanco y negro.

La geometría manifiesta una de las constantes del espíritu holandés y podemos rastrear su huella hasta el siglo xx, en el pintor Piet Mondrian³⁰¹, cuyos cuadros de formas coloreadas, cuadradas o rectangulares, circunscritas por líneas negras, en una composición donde predominan los ángulos rectos, son inconfundibles e igualmente representativos de aquel país (de nuevo surge la conexión con la planitud del paisaje). Y en este caso también se han constatado similitudes no solo con la obra del pintor de Delft, sino con el *ordo geometrico* del judío de Voorburg. Tal es la reflexión de Hans L. C. Jaffé que, en su estudio sobre Mondrian, resalta un cierto carácter mesiánico de este pintor, que busca, como si de una Jerusalén Celeste se tratara, la esfera pura del pensamiento. Esfera inmaculada cual *ordo geometrico* espinosista. Jaffé destaca otras similitudes entre pintor y filósofo: el profundo sentido en cada uno de la misión creadora que estaban llevando a cabo y de su importancia, las reacciones tan viscerales en su contra y el reconocimiento tardío de sus obras. Una palabra holandesa refleja perfectamente este ideal tan elevado: el adjetivo *schoon*, que significa a un tiempo *puro y bello*. Y ese mismo adjetivo se puede aplicar a los cuadros

³⁰⁰ Cfr. Gurméndez, ob. cit., págs. 33-53.

³⁰¹ El fundador de la revista *De Stijl* y creador de un estilo totalmente nuevo y no representacional llamado *neoplasticismo*, no buscaba plasmar las emociones, sino «la realidad escueta», a la que definía como «el equilibrio logrado por medio de oposiciones desiguales pero equivalentes». En cuanto a ese especial equilibrio de las relaciones entre las formas geométricas del cuadro, se ha sugerido que probablemente Mondrian lograba conseguirlo después de muchas tentativas. Esa finura perceptiva para el juego de las dimensiones espaciales, es mucho más apreciada por arquitectos y topógrafos que por los propios pintores. Cfr. H. W. Janson, *Historia general del arte, 4. El mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1991 (ed. original, 1986), págs. 1125-1126.

de Vermeer³⁰². Diferentes arroyos confluyen en el mismo río del *geest* (espíritu) holandés. ¿Y por qué no buscar ese mismo fervor geométrico en las litografías laberínticas de Escher, que tanto han interesado a los matemáticos³⁰³. Todos estos creadores fueron pioneros en su campo y hasta cierto punto visionarios, sin dejar de ser por ello enriquecedora y depurada expresión de su tiempo.

E.2.2. *Rembrandt, palpito profundo de humanidad*

La importancia de la geometría deviene una de las claves de la pintura de Vermeer en concreto, y también de la ciencia y de la filosofía del siglo XVII: el método matemático cartesiano, el método geométrico de la *Ética*. Pero ¿basta la fría geometría para habérselas con el mundo afectivo?, ¿no será necesario un potencial tan fuerte como esas mismas pasiones que queremos combatir? Quizás en otro pintor de la época podamos encontrar otra visión sobre los sentimientos humanos. ¿Qué mundo nos ofrece Rembrandt cuando se mira de frente a sí mismo y a otros personajes? No en vano es el genio de la introspección.

La crisis existencial que vivió a raíz de la pérdida de su esposa y de su ruina económica, le condujo a abandonar un estilo retórico y propiamente barroco por otro de mayor profundidad, sutileza y lirismo, donde encuentra plena cabida la expresión de las emociones con toda la riqueza de sus matices. Su propia evolución anímica queda biografiada en la numerosa serie de los autorretratos (más de 70). Además de un gran observador de sus sentimientos, lo fue del universo femenino: lo confirman los retratos de su omnipresente mujer, Saskia y muchos otros retratos de mujeres que nos

³⁰² Cfr. Hans Ludwig C. Jaffé, *Piet Mondrian*, Londres, Thames and Hudson, 1990 (ed. original, 1969), págs. 37-39. Para Giulio Carlo Argan, el pintor Piet Mondrian lleva la racionalidad hasta sus últimas consecuencias, haciendo una crítica al cartesianismo cubista desde un formalismo más espinosista, que implicaría una reflexión distanciadora sobre la percepción. Dicha reflexión ha de basarse en las *nociones comunes* de la pintura: la línea, el plano, los colores básicos. Cfr. Argan, *El arte moderno. Del iluminismo a los movimientos contemporáneos*, Madrid, Akal, 1991 (ed. original, 1988), págs. 371-372.

³⁰³ Maurits Cornelis Escher es famoso, no solo por sus litografías (por ejemplo, escaleras imposibles que ascienden y descienden sin fin), sino también por sus grabados y esculturas. Su obra refleja un universo mental poderoso que se enfocó en el estudio apasionado de la estructura del espacio y su proyección en el plano. En la excelente monografía que escribió Bruno Ernst sobre este artista —fruto de un profundo conocimiento y una gran amistad— clasifica sus obras atendiendo a criterios temáticos: la estructura del espacio, de la superficie y la proyección de las tres dimensiones espaciales sobre las dos del plano. El placer por descubrir todas esas posibilidades era uno de los motores creativos del artista. Cfr. *Der Zauberspiegel des M. C. Escher*, Berlín, Taco, 1986 (ed. original, 1978), págs. 16 y 20.

transmiten con intensa fuerza sus sentires. No hay que olvidar el papel fundamental, social y económico de la mujer en la Holanda del siglo xvii³⁰⁴. Otro elemento más destacado en su pintura es su predilección temática por los desvalidos, uno de cuyos ejemplos sería el pueblo judío, perseguido a lo largo de la historia, y que Rembrandt retrata en numerosas ocasiones³⁰⁵. La presencia de la importante comunidad judía de Ámsterdam, así como el sello poderoso de la religión calvinista en Holanda, fomentaron entre los pintores y, especialmente en Rembrandt, una reflexión personal sobre la Biblia, como prueban los motivos de varios cuadros suyos (*Tobías y Ana con el cabrito*, *Cristo predicando*, *El regreso del hijo pródigo*, además de muchos otros). Pero si existe una constante en toda su obra es la expresión profunda de su afectividad: desde los ardores juveniles hasta la amargura de la vejez. La pérdida de Saskia y la de su hijo Tito, amén de los avatares económicos, lo marcaron de modo indeleble. Muchos sentimientos humanos, los suyos propios y los ajenos, son trasladados al lienzo, siempre desde una mirada compasiva, incluso tierna, que comprende la grandeza y la miseria y no las juzga, porque ha vivido ambas en su propia carne. La salvaguarda de Rembrandt en los tiempos difíciles siempre fue su oficio de pintor, que se hizo uno con su pasión creadora³⁰⁶. Y quizás ahí resida una de las claves de su genialidad: conjunción de amor por su oficio y empatía

³⁰⁴ La mujer debía encargarse de la economía doméstica, el cuidado y la educación de los hijos, la higiene de calles y canales en un país donde la pulcritud calvinista era clave no solo en lo moral, sino en hábitos y costumbres. Además, la mujer también tenía acceso al mundo de la cultura (escolaridad, libros): «En la literatura holandesa del siglo xvii aparecen muchos libros destinados expresamente a un público femenino: entre otros, un manual de primeros auxilios y medicina familiar escrito por el doctor Tulp, el médico de *La lección de anatomía* de Rembrandt». Cfr. Zuffi, ob. cit., pág. 78.

³⁰⁵ Cfr. Janson, *Historia general del arte*, 3. *Renacimiento y Barroco*, Madrid, Alianza, 1991 (ed. original, 1986), págs. 860-861.

³⁰⁶ Esa ferviente dedicación a su trabajo que revela algunos de los valores de la ética calvinista como la honestidad, la seriedad, la franqueza o la decencia, ha sido destacada por varios de sus estudiosos. Cfr. José Enrique Ruiz-Domènech, *Personajes intempestivos de la historia*, Madrid, Gredos, 2011, concretamente el capítulo dedicado al pintor, titulado «Rembrandt: la nobleza del arte», págs. 229-249. Ruiz-Domènech trasmite su afectuosa predilección por este pintor holánides a través de unas sutiles pinceladas sobre su biografía, la historia que le tocó vivir y padecer, y algunos de sus cuadros. A los ojos de Ruiz-Domènech, la figura de Rembrandt resulta más cercana y combativa aún si cabe, y refleja muy bien su época y su país, siendo al mismo tiempo un elemento «intempestivo». Ese hombre singular, creador poliédrico y genial, es —en palabras de este historiador— «el pintor que con mayor convicción comprendió el mundo moderno», y significa también, gracias a su autenticidad, «el triunfo de la decencia sobre el oportunismo político» y una profunda crítica contra la violencia salvaje. Incluso Rembrandt supone un paso más frente a pintores como Vermeer o Hals, porque a la par que refleja esos valores calvinistas de la ética del trabajo ya aludidos, añade también un nuevo aroma: un elemento lúdico de disfrute, de ornato, que permite compensar esa rigidez calvinista y legitimar el oficio de la pintura en aquel contexto.

emocional. Rembrandt fue un gran observador de la naturaleza humana a través de los afectos. De ahí que sus cuadros reflejen la profunda y paradójica dimensión emocional.

Uno de los descubridores y mecenas del pintor, Constantijn Huygens, quedó impresionado a la vista del cuadro *Judas devolviendo las treinta monedas*, por esa capacidad de Rembrandt para «mover los afectos», para la indagación psicológica de los estados anímicos³⁰⁷. Su proceso creativo se desenvuelve dentro de una búsqueda incesante que se materializa en las distintas técnicas que va utilizando hasta llegar al carácter insólito y fascinante de su última época en que, bajo la estela de Tiziano, alcanza las obras cumbre de su pintura y anuncia el arte contemporáneo, debido a la importancia que adquieren los efectos visuales:

Lo que es aprehensible en el cuadro —los símbolos, la historia, los personajes, el espacio, la luz e incluso el acontecimiento temporal— lo trasladada por completo a la realidad visual del mismo; en otras palabras, convierte la comprensión conceptual del cuadro en su percepción visual. Los principios de la percepción se ven perturbados por este estilo de pintura. Parece ser que el arte de Rembrandt se ha vuelto hoy en día más actual que nunca y puede darse a conocer como un desafío interminable: el tomar conciencia de las posibilidades que existen al contemplar algo. Rembrandt, un camino sin fin³⁰⁸.

El tratamiento de la temporalidad constituye una de las novedades que introduce el pintor, y que lo acercan a Vermeer (la eternidad de la captación de un momento presente), y a Spinoza (la eternidad dentro de la inmanencia). Rembrandt, a través de sus retratos colectivos, como *Los sindicados de los pañeros*, no aspira a inmortalizar a los retratados mediante las técnicas habituales que sacaban al personaje de su aquí y ahora, sino que invierte el proceso y traslada el personaje al vivo presente: no quiere inmortalizar el recuerdo, lo que pretende es convertir el presente en eternidad intemporal. Por eso los retratados casi dejan de serlo, porque están aquí, ahora, y no entonces, y el observador del cuadro pasa a ser un motivo más de ese mismo cuadro. Además, con el objetivo de conseguir este efecto visual, el pintor utiliza el movimiento de los personajes y un especial tratamiento atmosférico del color, denominado ‘tono de galería’³⁰⁹. El cuadro

³⁰⁷ Cfr. Bérchez y Gómez-Ferrer, ob. cit., págs. 221-222.

³⁰⁸ Cfr. Michael Bockemühl, *Rembrandt. El enigma de la visión del cuadro*, España, Taschen, 1994, pág. 11.

³⁰⁹ Prater y Bauer: «En el Rembrandt del cuarto decenio del siglo xvii, los contrates modeladores van desapareciendo, las luces y sombras repentinas se reducen; al mismo tiempo, el color describe menos el objeto. Ahora, el espacio no es tanto un espacio oscuro en el

ya no es un mero objeto, sino que se plenifica gracias a la mirada subjetiva del observador, cómplice de lo que ve y del sistema de relaciones que se están creando en esa interacción. Para Michael Bockemühl, estudioso del arte de Rembrandt, lo misterioso de su pintura reside precisamente en esta cualidad: «[...] configura los elementos del cuadro de tal manera que solo se puede tomar conciencia de ellos en el acto de la visión»³¹⁰. Y esa insólita configuración procedía seguramente de la intuición del artista, que asigna al espectador un papel constitutivo, ya que es este el que decide qué es lo que se ve a través de su propia acción. Ese papel permite convertir la contemplación del cuadro en un proceso enigmático por lo inconcluso del mismo, y enlaza la tarea creadora de Rembrandt con la pintura del siglo xx.

Pionero fue este pintor en su campo al igual que Spinoza en el suyo. Además de ser ambos iniciadores de algo nuevo, les une su espíritu rebelde, a veces provocador, la finura psicológica en la captación de las emociones y su original visión de eso que es tan humano, quizás *demasiado humano*.

En cuanto a las similitudes de Rembrandt y Spinoza, ya Gebhardt en su momento quiso ver en los dos genios la viva manifestación del Barroco del Norte, a través de tres de las categorías que él consideraba fundamentales: lo infinito del ser, la sustancialidad y la potencialidad. El estudioso alemán describe la manifestación de cada una de ellas en los dos autores. En Rembrandt hay una progresiva disolución de la forma definida y del color localizado; todo en el cuadro es igualmente importante o sustancial, y el tratamiento atmosférico de la luz permite una potencialidad de visión nueva, inacabable. En Spinoza, la sustancia infinita que engloba a los modos, expresa su potencialidad en el dinamismo perfectivo de la realidad (Dios como *actuosa essentia*)³¹¹.

Autores posteriores han seguido la pista a las similitudes entre estos dos coetáneos que, aunque no se conocieron personalmente, muy bien pudieron coincidir paseando por las calles de Ámsterdam. La idea del hipotético encuentro entre ambos abre puertas a la imaginación literaria. Defendiendo ese encuentro hallamos la obra de Wilhelm Rheinhold Va-

que la luz hace resaltar los objetos, como un fondo sin color, en el que la luz y el color están contenidos potencialmente. Así se da al marrón un nuevo papel de valor básico: en un principio está privado de color, pero parece contener colores como rojo y amarillo, y también verde, que pueden solicitarse a partir de este 'no color'. Lo que el siglo xix tanto admirará en la pintura holandesa, y especialmente en Rembrandt, ese 'tono de galería', en el que se veía un medio artístico misterioso, no es a mediados del siglo xvii un marrón extendido sobre el colorido original del cuadro, sino un medio cromático que guarda colores de fuerza potencial». Ob. cit., págs. 91-92.

³¹⁰ Cfr. Bockemühl, ob. cit., pág. 64.

³¹¹ Cfr. Gebhardt, en su artículo, «Rembrandt et Spinoza» (ed. original, 1927), incluido en: *Spinoza, judaïsme et baroque*, ob. cit., págs. 93-117.

lentin³¹². En ella, el autor contrapone a los dos genios (la intuición y los fuertes sentimientos en Rembrandt, frente al prodigioso intelecto de Spinoza), y realiza un estudio comparativo de episodios importantes en sus respectivas biografías, contando con que pertenecen a generaciones distintas. Y situaría los enlaces comunes en lo siguiente: el alto nivel espiritual, el especial interés por problemas éticos, la consideración del individuo formando parte de un todo, el fuerte instinto de preservación ante la incompreensión de sus coetáneos, y la fuerza y el coraje que les permitió a ambos realizar sus grandes obras desde la conciencia de su propia valía y el afán por comprender el mundo en el que vivían. Sin embargo, priman las diferencias entre ellos: en las creencias religiosas, la visión de la Antigüedad, el estilo de vida, o su actitud ante la política. Por otro lado, Valentiner reconoce que la concepción filosófica de Spinoza conecta más con la visión artística de Vermeer (disolución de la subjetividad), que con la de Rembrandt (fuerte subjetividad en sus cuadros). También Deleuze se decantará por el mayor grado de cercanía de Spinoza a Vermeer que a Rembrandt, a causa de la concepción y plasmación de la luz como transparencia en el pintor de Delft³¹³.

Siguiendo la estela de Valentiner, Bruno Streiff en una de sus novelas³¹⁴ recrea la vida de Rembrandt y Spinoza desde la óptica subjetiva del filósofo. A través de la técnica del monólogo interior, Streiff repasa los episodios más significativos de la biografía de Spinoza y se permite la licencia de inventar posibles amores, y una relación de amistad entre el pintor y el filósofo, gracias al truco narrativo del encargo de unas gafas que Rembrandt le habría hecho a Spinoza. Streiff destaca en el carácter de ambos autores el coraje y la originalidad en sus respectivos campos creativos. Nadler recoge las distintas posturas interpretativas acerca de esa hipótesis de la posible relación entre ellos y se decanta por el no, al igual que defiende otro estudioso, Schwartz³¹⁵, ya que no hay base histórica que apoye el

³¹² Cfr. Wilhelm Rheinhold Valentiner, *Rembrandt and Spinoza*, Londres, Phaidon Press, 1957.

³¹³ Cfr. Deleuze, «Spinoza y las tres 'Éticas'», ob. cit., pág. 198. Deleuze, recogiendo ideas de estudiosos de Vermeer, apunta que en este pintor el contraste y la complementariedad de colores sustituyen al claroscuro típicamente barroco; de esta manera las sombras no desaparecen, pero quedan como efecto aislado o signo extrínseco y diferente de los colores y sus relaciones. En los cuadros de Vermeer la sombra destaca para perfilar el fondo luminoso que la origina. Concretamente Deleuze nos remite a los siguientes autores: Ungaretti y Aillaud. Véase Giuseppe Ungaretti, *Vermeer*, París, Éd. de L'Échoppe, 1990 (ed. original, *Opera completa di Jan Vermeer*, 1967) y Gilles Aillaud, *Vermeer et Spinoza*, París, Bourgois, 1987.

³¹⁴ Cfr. Bruno Streiff, *Le peintre et le philosophe ou Rembrandt et Spinoza à Amsterdam*, París, Les Éditions Complicités, 2002.

³¹⁵ Nadler se hace eco de las ideas del estudioso de Rembrandt, Schwartz, cfr. ob. cit., págs. 119, 487 y 530. Véase Gary Schwartz, *Rembrandt: His Life, His Paintings*, Viking, Harmondsworth, 1985.

encuentro. Asimismo Nadler resume las relaciones del pintor con la comunidad judía: Rembrandt vivió durante una temporada en el barrio judío y estableció numerosos tratos comerciales debido a los encargos de cuadros que le hicieron insignes judíos, además de conocer estrechamente a Menasseh ben Israel³¹⁶. Más allá de caprichosas fantasías acerca de ese posible encuentro entre Rembrandt y Spinoza, lo importante es señalar que ambos creadores reflejan una original actitud de ruptura frente a lo establecido; y siempre queda abierta la vía a una interpretación novedosa de la interacción entre arte y filosofía³¹⁷.

Nos hemos acercado a dos pintores extraordinarios de la época que representan un emblema claro de la edad dorada holandesa, dos estilos muy diferentes también que han sido comparados en la historia del arte. Así Gurméndez contrapone la serenidad y sutil presencia de las figuras de Vermeer, al dramatismo, profundidad e inquietud de los cuadros de Rembrandt³¹⁸.

Puede que esas dos miradas artísticas confluyan en la visión nueva de un filósofo. Quizás en Spinoza podemos asistir a la conjunción de la perspectiva de Vermeer (contención, geometría) y de la vibrante viveza de Rembrandt (fuerza afectiva). El bisturí de la geometría y los ojos penetrantes de la introspección le servirían al filósofo como instrumentos eficaces para profundizar en lo recóndito del ser humano, yendo más allá de lo aparente, convencional, normativo o moralizante. No se trata ya de juzgar las pasiones, puesto que lo que se dirime ahora es mostrar, conocer y transformar la afectividad humana; y no precisamente trocar en bueno lo que se ha considerado malo de manera tradicional, sino transmutar lo que es me-

³¹⁶ Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 75-76, 115-119 y 487.

³¹⁷ Cfr. Dimitris Vardoulakis (ed.), *Spinoza now*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011. Concretamente dentro de este libro, cfr. el artículo de Mieke Bal y Dimitris Vardoulakis, «An Inter-action: Rembrandt and Spinoza», págs. 263-276. Al margen de la clásica vinculación conceptual entre Rembrandt y Spinoza, que establece semejanzas y diferencias, y de las fantasías sobre un hipotético encuentro, los autores de este artículo trazan las líneas de una interacción entre la filosofía de Spinoza y la pintura de Rembrandt, a la luz de las categorías de 'ruptura', 'disyunción' o 'interrupción', como nudos de enlace entre ambos, además de tener en cuenta la relevancia actual de sus respectivas obras.

³¹⁸ Gurméndez considera que el espíritu holandés se manifiesta tanto en la quietud del otoño como en la exaltación de la primavera: «Límite de dos mundos, del vivo y del trascendente», ha dicho Paul Claudel, de Holanda y de su pintura. Yo he definido este antagonismo llamándole quietud a la perennidad vacía de una vida dulce, y exaltación a la existencia humana que se disuelve en el torbellino de su fuga anhelante. Pero es por esta angustia salvadora que se conquista la paz definitiva de la pasión total. Así se crea la unidad de la quietud y de la exaltación. Ya no se oponen el otoño y la primavera». Ob. cit., pág. 110. Asimismo cfr. Paul Claudel, *L'œil écoute. La Peinture hollandaise. La Peinture espagnole. Écrits sur l'art*, París, Gallimard, 1964 (1.^a ed., 1946).

nos fuerte (pasiones) en algo mucho más potente (afectos activos). La objetividad, reflexión y comprensión requieren de una visión analítica, geométrica, distanciadora, y más ante un objeto tan pregnante y avasallador como son las pasiones; ahí cabe la mirada inmanente de Vermeer³¹⁹. Pero necesitamos también potencia, fuerza, combustible pasional convertido en conciencia; y entonces recurrimos a la mirada de sentimiento intenso, a punto de emerger de modo volcánico pero latente, en Rembrandt.

Un mismo mundo, el afectivo, al que la lente filosófica de Spinoza tiene mucho que aportar. ¿Cómo va a ser la visión filosófica de un óptico, o la visión óptica de un filósofo? ¿Pudo Spinoza transmutar las pasiones desde su propia visión inmanente? A ellas se enfrentó el filósofo holandés, y con esas fuerzas de la naturaleza construyó un sistema tan potente por la resonancia de su pensamiento, como atractivo por lo íntimo y esencial al ser humano que estaba en juego. ¿Cómo fue este duelo espinosista?

³¹⁹ Véase Sara Hörnak, ob. cit., *supra* nota 298.

CAPÍTULO 2

Los orígenes del estudio de las pasiones

Las pasiones y afectos constituyen un asunto importante para Spinoza: gran parte de su magna obra, la *Ética*, trata de ellos. Aún más, se convierten en el hilo conductor del proceso de liberación por el que siempre ha abogado el autor ya desde su temprana obra, *Tractatus de Intellectus Emendatione*. ¿Cómo es posible que aquello que aparentemente es contrario a la libertad, la virtud, la potencia, desempeñe algún papel en el citado proceso? Spinoza aborda el problema yendo al meollo de la cuestión: la liberación humana nunca puede llevarse a cabo desde la parcialidad o la cercenación de una parte que es constitutiva del propio ser humano. Nunca puede ser contra natura una liberación que es también un proceso natural, deseable, posible y beneficioso, útil, en suma. Las pasiones son naturales en el sentido de que nos constituyen. La liberación también lo es, puesto que surge de nuestro propio potencial, de nuestro *conatus*, no de algo ajeno, añadido, o impuesto. El ser humano es pasional y además puede liberarse de lastres impulsivos. ¿Contradictorio? No, solamente inquietante y muy enriquecedor a la hora de profundizar en los mecanismos que rigen la vida afectiva y en los modos de su transformación en algo todavía mucho más potente: la alegría de la liberación que surge del conocimiento y de su nivel más alto, el amor intelectual de Dios. ¿Acaso Spinoza concibe al hombre como un campo de batalla en donde luchan fuerzas opuestas que pueden llevarle a su destrucción?, ¿o quizás el devenir último de la pasión puede transformarse en conocimiento afectivo y activo?, ¿lucha externa y/o armonía interna entre las diversas dimensiones humanas?

¿Por qué las pasiones? No aparecen en este autor como mero *tópos* o *locus communis* de la filosofía moral. En absoluto, sino que configuran el nudo gordiano que hay que soltar a fin de avanzar en la filosofía, en el conocimiento, en la vida. Son además reflejo de una época (el Barroco), de un país (Holanda) y de un hombre (Spinoza), crisol también él mismo de religiones, corrientes filosóficas y circunstancias personales pasionales: judío excomulgado, huérfano de padres y hermanos, criticado muy duramente por sus ideas en diversos círculos de diferentes religiones, lúcido de su tiempo y de los avatares políticos que le tocó vivir. Las pasiones forman parte del vivir humano y la filosofía no puede alimentarse de otra cosa que de la vida. Spinoza no fue el primero en tratar de este asunto. Las pasiones constituían un problema crucial para la filosofía y para la conciencia del siglo xvii, amén de ser uno de los temas universales a través de todos los tiempos. Recordemos qué papel ha desempeñado lo pasional en algunas fuentes del pensamiento espinosista, aunque este mismo autor sea consciente de su originalidad y critique dos de esas fuentes. Precisamente los dos elementos objeto de crítica explícita en los prefacios de la Tercera y Quinta partes de la *Ética* son los estoicos y Descartes. Por ello me voy a detener en esas corrientes que nombra Spinoza: la doctrina de los estoicos, (redivivos en los siglos xvi y xvii gracias, entre otros, al neoestoicismo de Justo Lipsio); y la obra cartesiana, *Las pasiones del alma*, que supone un punto de referencia importante para la *Ética* de Spinoza, además de analizar previamente algunas cartas de Descartes, concretamente, la *Correspondencia con Isabel de Bohemia* (como caldo de cultivo donde se gestó su último libro, *Las pasiones del alma*).

A. LA PECULIAR GUERRA DE LOS ESTOICOS CONTRA LAS PASIONES

La polémica clásica entre el Liceo y el Pórtico acerca de la moderación o de la eliminación, respectivamente, de las pasiones se sitúa como punto de inicio crucial en la historia del estudio que la filosofía realizará de este tema. Y, asimismo, uno de los puntos de partida sobre el original enfoque que le asignará Spinoza. La estela de los estoicos seguirá viva en el neoestoicismo posterior, si bien con todo el poso del cristianismo en sus entrañas.

Los estoicos se esforzarán por dilucidar los problemas que quedaban pendientes en la teoría ética de Aristóteles. Por un lado, compartirán muchos elementos generales: la importancia de los hábitos para la construcción de la virtud (realizando actos buenos, nos hacemos buenos); pero también la idea de que la virtud no consiste solo en lo que uno hace, sino que incluye el estado de ánimo del agente y constituye una disposición fija

que lleva a la felicidad; y que la felicidad no puede considerarse como definitiva hasta el final de cada vida humana. Además de estas concordancias los estoicos heredarán las cuestiones no resueltas del aristotelismo moral: la difícil relación entre el bien o fin último y los demás bienes (¿son necesarios los bienes externos para una vida virtuosa?). Según Aristóteles, el hombre feliz se sirve también de suficientes y adecuados bienes externos para garantizar una vida digna. Dichos bienes suponen el material sobre el que actuar, sobre el cual llevar a la práctica la virtud. Los estoicos condicionarán esos bienes a su carácter natural y se considerarán siempre como medios en cuanto al fin último, que es la vida virtuosa, según la razón. De alguna manera la posición estoica comparte con Aristóteles el hecho de que la virtud usa bienes externos, pero matiza que, aún así, la virtud continúa siendo autosuficiente.

Otro aspecto fundamental en esta polémica es la relación específica entre pasiones y razón. Vincular lo apetitivo y lo desiderativo con lo racional y no excluirlo taxativamente, supone en Aristóteles una actitud más abierta que en los estoicos, y más cercana, al menos en este aspecto, a Spinoza. Alasdair MacIntyre señala la peculiar relación de estas dos funciones del alma según el filósofo griego, relación de contraste entre la razón y otras facultades humanas no racionales, que no implica necesariamente conflicto entre ellas, aunque este pueda producirse como, de hecho, así ocurre:

La parte no racional del alma incluye lo meramente psicológico al igual que el reino de los sentimientos y los impulsos. A estos se los puede llamar racionales o irracionales en la medida en que concuerdan con lo que prescribe la razón, y su excelencia característica consiste en concordar de esta forma. No hay ningún conflicto *necesario*, tal como lo juzga Platón, entre la razón y el deseo, aunque Aristóteles advierte plenamente los hechos que responden a tales conflictos¹.

En esta cuestión se halla en juego la concepción unitaria del alma humana o su visión dualista a lo largo de la historia de la filosofía, hasta desembocar en la deconstrucción y fragmentación del yo moderno o ego cartesiano en los siglos XIX y XX. El tratamiento de lo afectivo se encuentra indisolublemente unido a una determinada visión del sujeto, y no cabe duda que este gran *tópos* filosófico sigue pendiente en nuestros días y abierto a las aportaciones que se realicen desde las ciencias especializadas, y que serán bienvenidas. El estatuto ontológico de lo pasional siempre ha resultado escurridizo debido a su complejidad y a la propia ambivalencia huma-

¹ Cfr. Alasdair MacIntyre, *Historia de la Ética*, Barcelona, Paidós, 1982 (ed. original, 1966), pág. 70.

na ante él: las pasiones pueden nutrirnos, enriquecernos en nuestras vivencias, pero también nos pueden destruir.

El profesor especialista en filosofía estoica, John M. Rist, defiende que en muchas ocasiones la oposición de los estoicos a las teorías aristotélicas implica un problema terminológico más que una disensión radical, y que, aunque haya diferencias conceptuales claras, también responden a un mismo hilo conductor a la hora de resolver los mismos dilemas éticos. El propio Rist nos explica el propósito de su análisis comparativo entre ambas escuelas.

Lo que hemos intentado mostrar es más bien que la auténtica originalidad de los estoicos se comprende mejor bajo la forma de un intento de resolver algunas (en su opinión) medias verdades y verdades confusas en el análisis aristotélico. Su actitud hacia Aristóteles no era la de un comentador, sino la de un crítico. Hemos intentado mostrar cómo muchas de sus posiciones surgen de un intento de seguir hasta el final las consecuencias lógicas de las teorías aristotélicas [...]. Finalmente, hemos intentado mostrar cómo muchas de las modificaciones y cambios ofrecidos por los estoicos no son producto de una simplificación o de la fascinación por las paradojas éticas, tal y como se las presenta a menudo, sino que eran el resultado de una perplejidad filosófica hacia problemas filosóficos significativos².

Los estoicos fueron los primeros en elaborar una patología y una terapéutica de las pasiones, fuera de los ámbitos (medicina y retórica) donde hasta entonces se encontraban confinadas³. Según la visión común al estoicismo, las pasiones no son propiamente naturales, ya que es la razón la que caracteriza la naturaleza humana. Por ello las pasiones perturban el estado de apatía y han de ser eliminadas mediante el férreo control de la razón. El estudioso del estoicismo, Eleuterio Elorduy, destaca esta severa oposición entre las pasiones y el *lógos*:

[...] no recordamos pasaje alguno en que un estoico aplique la palabra *πάθος* directamente al *lógos* o a alguno de los elementos completamente activos. La nota más saliente del *πάθος* es que consiste en una rebeldía al *lógos*, es una sentencia que se sale de los límites señalados por la razón: por lo tanto no puede venir de él, sino más bien de la materia que nos seduce y engaña, es decir, del elemento pasivo. Las categorías activas nos dan los elementos constructores de la personalidad humana: el *πάθος*

² Cfr. John M. Rist, *La filosofía estoica*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1995 (ed. original, 1969), pág. 31.

³ Cfr. Víctor Goldschmidt, «El estoicismo antiguo», en Brice Parain (dir.), *La Filosofía griega*, Madrid, Siglo XXI, 1985 (1.ª ed., 1972, ed. original, 1969), pág. 294.

constituye un proceso regresivo de la materialización y de destrucción de esa personalidad⁴.

En el estudio concreto de los afectos esta corriente filosófica tendrá que habérselas con las otras grandes escuelas griegas como la Academia y el Peripato⁵. Émile Bréhier señala la novedad que supuso el estoicismo para la filosofía griega, con la elaboración de su concepto de un dios providente, al recoger toda una serie de influencias orientales, en concreto judías; y la oposición del vitalismo estoico de raíces médicas a la filosofía matemática de Platón⁶. Julián Marías realiza un recorrido histórico por la Estoa e insiste en que es un tipo de filosofía propia de tiempos de crisis, en este caso, una crisis de larga duración y que afecta a la concepción que se tenía del hombre antiguo⁷. Por su parte, Elorduy se muestra de acuerdo con Pohlenz cuando lo considera como «un movimiento espiritual»⁸. Asimismo, Elorduy resalta las vinculaciones del estoicismo antiguo y senequista con conceptos arameos, concretamente la vinculación de «*génnesis-lógos-bíos* (nacimiento, palabra, curso de vida)»⁹; o la idea del dios Baal, mitad humano, mitad divino, que influiría en el ideal del sabio estoico¹⁰; o el concepto del fuego divino en correspondencia con la actividad del *lógos* estoico¹¹. Añade este autor que la capa más profunda de la Estoa se relacionaría más con la mentalidad del hombre megalítico que con el pensamiento propiamente griego, y que su influjo posterior se reflejaría incluso en los gnósticos o, en el caso de Séneca, en su influjo sobre la filosofía neoplatónica, areopagítica, hasta llegar sus ecos a la Escolástica medieval¹². Elorduy se hace eco, por otro lado, de la concepción crítica de otros autores, como Zeller, para el cual el estoicismo sería no tanto una filosofía, sino una doctrina práctica y ascética¹³.

⁴ Cfr. Elorduy, *El estoicismo*, tomo I, Madrid, Gredos, 1972, págs. 280-281.

⁵ *Ibid.*, tomo II, pág. 125.

⁶ Cfr. Émile Bréhier, *Histoire de la Philosophie, I. L'Antiquité et le Moyen Age*, París, PUF, 1948 (1.ª ed., 1931), págs. 296-300 y 316-318.

⁷ Cfr. Julián Marías, en su Introducción al libro de Séneca, *Sobre la felicidad*, Madrid, Alianza, 2001 (1.ª ed., 1943), págs. 27-32.

⁸ Cfr. Elorduy, *ob. cit.*, tomo I, pág. 16.

⁹ *Ibid.*, pág. 19.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 25.

¹¹ *Ibid.*, págs. 28 y sigs.

¹² *Ibid.*, págs. 13 y 16.

¹³ *Ibid.*, pág. 105. En otra línea interpretativa muy distinta y marcadamente original, Deleuze considera a estoicos, megáricos y cínicos como un nuevo modelo filosófico frente al modelo del filósofo platónico que se elevaba hacia las alturas; los estoicos aportan al pensar filosófico una nueva geografía provocadora: la superficie y todo lo que implica, la importancia del acontecimiento y el descubrimiento de las pasiones del cuerpo. Cfr. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005 (ed. original, 1969), págs. 161-167.

Las influencias de la Estoa han sido profundas en la historia del pensamiento y no siempre suficientemente resaltadas, o ni siquiera confesadas. Contamos con escasos textos originarios conservados cuando nos referimos a las fuentes directas del primer estoicismo; y las fuentes indirectas pertenecen en su mayoría a autores muy posteriores y críticos con esta corriente.

Además de las características generales y su resonancia posterior, dentro del estoicismo —dada su larga permanencia como escuela desde el mundo griego al romano, prácticamente cinco siglos, (estoicismo antiguo, medio y nuevo)— hay variantes en los autores en cuanto al tema que nos ocupa.

De los estoicos trataré a Crisipo y a Séneca. Crisipo, en primer lugar, por la relevancia que adquiere al sistematizar la doctrina y abordar plenamente los escollos de los afectos; y Séneca, además de ser un autor clásico de cita obligada cuando estudiamos este asunto, por el conocimiento inmediato que poseía Spinoza de él, al constituir una referencia omnipresente del mundo cultural del seiscientos. Nadler insiste en la formación humanista clásica que recibió Spinoza al lado de Van den Enden y gracias a sus clases de latín, que le permitió conocer la filosofía clásica y a sus grandes autores¹⁴. Spinoza conocía muy bien la doctrina estoica y había leído a Séneca, Epicteto, Cicerón. Sabemos que en su biblioteca se encontraban las *Cartas a Lucilio* de Séneca en dos ediciones, la latina de Lipsio y Gronovius de 1649 y la holandesa de Glazemaker en 1654, amén de las *Tragedias* en edición de Petrus en 1541, también un compendio de obras de Epicteto (1595) y las *Epistolas* de Cicerón (1632). Las ideas del estoicismo le habrían llegado a través de la atmósfera intelectual de su propia época, del neoestoico Justo Lipsio (editor y gran divulgador de Séneca), y los ecos del Pórtico en la obra de Descartes, *Las pasiones del alma*, que conocía tan bien y que también se hallaba en su biblioteca¹⁵.

¹⁴ Cfr. Nadler: «Van den Enden debía de hacer leer a sus alumnos los antiguos clásicos de la poesía, del drama y de la filosofía —el legado literario de Grecia y Roma—, así como también obras neoclásicas del Renacimiento. Los estudiantes eran introducidos a la filosofía platónica, aristotélica y estoica, al menos de manera sumaria. A Séneca, Cicerón, Ovidio y, tal vez, incluso a los principios del antiguo escepticismo». Ob. cit., pág. 159. Véase *supra* capítulo primero, apartado B.2.1.

¹⁵ Cfr. Akkerman, «La pénurie de mots de Spinoza», ob. cit., págs. 21 y 34. Cfr. Proietti, «Lettres à Lucilius. Une source du 'De intellectus emendatione' de Spinoza», en *Groupe de Recherches Spinozistes*, núm. 1, ob. cit., pág. 54. Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit., págs. 213-214 y 217-218.

A.1. CRISIPO, LA GRAN REFERENCIA DEL ESTOICISMO GRIEGO

Podemos considerar a Crisipo, representante del estoicismo antiguo, como su verdadero fundador. Aunque la Escuela tiene su origen en Zenón de Citio, la importancia del prolífico Crisipo de cara a la sistematización de la teoría estoica es reconocida por todos los autores. Jean Brun destaca su dogmatismo polémico y su dialéctica sutil contra la escuela erística de Megara y la Academia Nueva¹⁶. Elorduy insiste en que la principal aportación de Crisipo constituyó el sistema de las divisiones y subdivisiones que le granjearon la fama de «dialéctico incomparable», aunque sus ideas no fueran originales¹⁷ y cita las palabras de Cicerón: «si no hubiera existido Crisipo no hubiera subsistido la Estoa»¹⁸. También Ignacio Gómez de Liaño incide en las valiosas aportaciones de Crisipo, en este caso, al mundo de las imágenes mnemónicas reflejado en la lista de los innumerables dioses que elaboró este filósofo¹⁹.

¿Cuál es la doctrina concreta sobre lo pasional de este autor señero? Crisipo establece que las pasiones son irracionales y naturales al mismo tiempo. Con esta peculiar teoría de la necesidad de los contrarios justifica la existencia del mal. Las pasiones son males, en cuanto destruyen el equilibrio del ánimo; pero también son naturales en un cierto sentido, en cuanto se dan de modo necesario en los hombres, y actúan como extremo en la balanza para que esta sea reequilibrada mediante el ejercicio de la razón, la cual ha de neutralizarlas completamente. Crisipo, al igual que el pionero Zenón y más tarde Séneca, defiende la unicidad del *lógos*. Esta razón unificada refleja la propia unidad del mundo material. Todo el cosmos se halla vivificado por una fuerza unificante que los estoicos denominan *tónos* (τόνος): el movimiento tensional que sujeta las cosas. Por eso la razón también es una y no fragmentada, ya que el pensamiento se constituye en una fuerza activa del universo. Bréhier insiste en que este es uno de los aspectos fundamentales del estoicismo de Crisipo, que defendería un racionalismo integral²⁰. Según Elorduy, es precisamente en esta concepción donde el estoico griego basa sus ideas sobre el problema de las pasiones y donde habría que establecer conexiones con el concepto fenicio de la *sofia*

¹⁶ Cfr. Jean Brun, *Le Stoïcisme*, París, PUF, 2003 (1.ª ed., 1958), pág. 14.

¹⁷ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo I, pág. 16.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 72.

¹⁹ Cfr. Ignacio Gómez de Liaño en su obra, *El círculo de la sabiduría*, vol. I, Madrid, Siruela, 2005 (1.ª ed., 1998), recoge las palabras del epicúreo Veleyo para referirse al propio Crisipo: «el intérprete más hábil de los sueños estoicos», pág. 58.

²⁰ Cfr. Bréhier, ob. cit., págs. 314-315 y 323-324. Véase del mismo autor, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, París, PUF, 1951.

(σοφία)²¹. En la polémica entre Crisipo y Galeno acerca de los afectos, el primero defiende que los afectos surgen de la debilidad o la derrota de la única fuerza del *logistikón* (λογιστικόν) en el ser humano, derrota provocada por causas exteriores y por la oposición de la materia ante el *lógos*: «Crisipo compara al alma del malo con un organismo enclenque, que por causas insignificantes externas contrae toda clase de enfermedades»²².

Según Steven K. Strange, la consideración de las pasiones como casos de *akrasía* (ἄκρασία), de incontinencia, significa en Crisipo la vinculación con la debilidad de la voluntad o debilidad moral. La razón oscurecida deviene una voluntad lábil. Y, por el contrario, una razón fuerte va unida a una voluntad fuerte, que no necesariamente obcecada²³. Crisipo considera que los afectos se producen en el hombre debido a las impresiones falsas y son contrarios al *lógos*. El alma experimenta esos afectos porque no ha alcanzado la sabiduría. En cambio el sabio se hallaría libre de ellos. En palabras de Elorduy: «[...] el πάθος no es sino la disconformidad o interferencia del alma en su parte inferior con ese tono o tensión general que el *lógos* exige en cada individuo»²⁴. El origen de las pasiones reside en los juicios erróneos, puesto que si la razón se usa adecuadamente, lleva implícita la virtud. Ser un humano natural consiste en ser racional y virtuoso. Cuando la personalidad enferma, deviene pasional.

Según Bréhier, la teoría de Crisipo envuelve aspectos paradójicos: la pasión no deja de brotar de un juicio y ser de alguna manera racional, pero es, sin embargo, una razón irracional, una razón desobediente a la razón misma y que implica un elemento irreducible a esa razón²⁵. El asunto no resulta claro en Crisipo y tampoco en ninguno de los estoicos posteriores. Si el ser humano es una unidad armónica, ¿qué explicaciones se pueden buscar a lo anómalo de su naturaleza? La contradicción está servida, porque ni siquiera queda esclarecido qué es lo natural en el hombre. El punto de sutura podría residir en la siguiente aportación de Crisipo. El pivote sobre el que se desenvuelven tanto las pasiones como la razón es la *próte hormé* (πρώτη ὁρμή): tendencia primera hacia la propia supervivencia que brota de la naturaleza de cada ser:

²¹ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo I, págs. 36 y 39.

²² Ibid., pág. 191.

²³ Steven K. Strange, «On the Voluntariness of the Passions» en *Stoicism. Traditions and Transformations*, Steven K. Strange y Jack Zupro (editores), Nueva York, Cambridge University Press, 2004, págs. 32-51. Strange destaca la importancia —en el Estoicismo y especialmente en Crisipo— del concepto de ‘voluntad’ (*boulesis*), entendida como deseo razonable y no meramente como facultad.

²⁴ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo I, pág. 281.

²⁵ Cfr. Bréhier, *Histoire de la Philosophie, I. L'Antiquité et le Moyen Age*, ob. cit., págs. 324-325.

Dicen que esta primera tendencia del ser vivo es la de conservarse a sí mismo por la conciliación que consigo mismo realiza la naturaleza desde el primer momento. Como dice Crisipo en el libro primero sobre *Los fines*, afirmando que lo más íntimo a todo ser vivo es su propia constitución y la conciencia que de ella tiene²⁶.

No hace falta ir muy lejos para ver ciertas concomitancias entre esta tendencia y el *conatus* espinosista. De ese *conatus* brotarán tanto las pasiones como la propia racionalidad, porque ambas forman parte de lo humano.

Hay en el estoico Crisipo (también en Spinoza), una concepción unitaria de la personalidad. El filósofo griego considera que la relación de razón y pasión no consiste en una lucha interna, sino que estriba en la consecución de estados más o menos sanos de ese núcleo constitutivo del hombre al que denomina *hegemonikón* (ἡγεμονικόν)²⁷. Es el sabio el que puede alcanzar el equilibrio, la salud, gracias a la eliminación de las pasiones. Ese utópico estado de apatía no implica una total impasividad, ya que en el sabio sí hay disposiciones emocionales estables como la alegría (χαρά), el deseo (βούλησις)²⁸ y la precaución (εὐλάβεια): son los *eupátheiai* (εὐπάθειαι). Sin embargo, estas disposiciones no son pasiones para Crisipo, sino estados racionales a fin de cuentas, que se dan en el hombre sano, el sabio, el hombre centrado. En cambio las pasiones no son esas disposiciones mencionadas, sino impulsos excesivos o desordenados, irracionales, fruto de un juzgar incorrecto. Más que apatía, lo que busca Crisipo es un estado de *eupatía* (εὐπάθεια), de juzgar bien y sentirse de la misma manera, es decir, un estado saludable, de *eutonía* (εὐτονία) también cuando hay un adecuado tono vital. La solución se centra en sustituir los malos razonamientos por los correctos, que irán unidos a las emociones apropiadas. Se trata de una meditación preventiva que la razón ha de llevar a cabo y que

²⁶ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo II, pág. 80. La cita corresponde a Diógenes Laercio, VII, 1, 52, 85. Sobre el sentido de la *constitutio* o personalidad en los estoicos en general, y en Séneca en particular, Elorduy aporta lo siguiente: «[...] la primera tendencia recibe nombres distintos en la filosofía estoica. La *próte hormé* se emplea para denotar su aspecto moral, lo mismo que el *hegemonikón*. La *constitutio*, la *conciliatio* y el *idios poión* se emplean más bien para designar el aspecto psicológico o experimentable por la conciencia mediante fenómenos más o menos vividos o vivenciales. Para el aspecto jurídico se emplea la denominación de *corpus* (τὸ ποιῶν καὶ τὸ πάσχον) interesante para la exégesis paulina. Finalmente, para el aspecto político, literario y religioso se emplean los términos *prósopon* y *persona*», pág. 83.

²⁷ También en esa línea de falta de oposición entre pasión y razón en Crisipo se sitúa Strange. Cfr. ob. cit., págs. 42-46.

²⁸ La traducción más ajustada para este término griego sería «propósito, intención, designio; voluntad». No es un mero deseo impulsivo, sino algo intencionado desde la voluntad. Cfr. José M. Pabón Suárez de Urbina, *Diccionario Manual Griego-Español*, Barcelona, Bibliograf, 1974 (1.ª ed., 1967), pág. 112.

creará un proceso de retroalimentación entre pensar y actuar, razón y voluntad, un pensar activo y un hacer consciente. Crisipo defiende la persistencia de la voluntad recta en medio de todas las circunstancias, aunque sean tan variables y algunas muy duras. Refleja una cierta actitud de desapego, tan cara también al pensamiento espinosista.

Rist analiza las implicaciones de este planteamiento psicossomático de la actividad humana: las emociones se dan siempre unidas a los juicios, ya que no existen actos mentales puros. Esta emocionalidad se podrá manifestar positiva o negativamente (a través de los *eupáttheiai* —εὐπάθειαι—, emociones racionales, propias del sabio, y los *pathe* —πάθη—, emociones irracionales); por tanto, las pasiones se convierten en la enfermedad de esa capacidad de juzgar y de sentir adecuadamente, y habrá que extirparlas. De esta forma Crisipo se opone tanto a los platónicos a como a los peripatéticos, al defender esta teoría psicossomática del movimiento tensional²⁹. No se busca en primera instancia un lento y arduo progreso moral, sino una transmutación íntima que cambie al ser humano entero en razón o consciencia pura. Sin embargo, y hasta que se consiga el pleno control del pensar correcto para sentir bien, y con ello la felicidad ansiada, mientras, como estado intermedio o sustitutorio, hay que plantear, al menos, un actuar estratégico. ¿Cómo?: realizando acciones buenas, aunque quizás al principio sin motivación moral estricta, llegamos a hacernos buenos. Ahí reside la fuerza del hábito, en crear virtud por la huella de la repetición, ya que después surgirá, a buen seguro, la propia fuerza de la intención moral, vivida como intención sostenida, consistente. De ese hacer brotará el ser, un ser humano que vibre y fluya según un patrón de racionalidad cósmica, en virtud del cual todos los seres se encuentran interconectados. Así la *eutonía* será también *sintonía*; y la fuerza moral individual, un reflejo de la fuerza de la naturaleza. Constituiría un camino intermedio para aquellos que no puedan alcanzar la vía más directa del comprender y del razonar correctos, unidos a la emoción sana, racional, correcta. Las estrategias defendidas para enfrentar lo pasional convierten, de alguna manera, esta teoría del primer estoicismo en una moral terapéutica, más allá de la vertiente estrictamente consolatoria que adquirirá en Séneca. La modernidad del planteamiento salta a la vista. Aún dentro de su intelectualismo, la vinculación que hace Crisipo de los estados intelectuales y emocionales lo conectaría en cierto modo con Spinoza, y en ese terreno tienen mucho que decir las actuales visiones de la biología del cerebro y la psicología de las emociones, como por ejemplo se reflejan en Damasio³⁰.

²⁹ Cfr. Rist, ob. cit., págs. 32-46, 96-106 y 192-210.

³⁰ Cfr. Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, ob. cit. y *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica, 2004 (ed. original, 1994).

Más adelante veremos la posibilidad de éxito o de fracaso de todas esas estrategias perseguidas en pos del autoconocimiento y del autocontrol. Hasta entonces no perdamos de vista otro de los problemas claves, no solo en el estoicismo y en Spinoza, sino en todo el contexto del tratamiento de las pasiones: el determinismo defendido por esta corriente griega y su ubicación dentro del estudio más amplio de la posibilidad. ¿Si estamos determinados a conquistar la sabiduría o a permanecer ignorantes, para qué vamos a esforzarnos o utilizar alguna estrategia? Este planteamiento no resulta de ninguna manera tan simple en los estoicos, ni mucho menos en Crisipo. Dentro de su determinismo este filósofo griego ya distingue entre los escurridizos conceptos de destino y necesidad. Según Rist³¹, Crisipo, al igual que Diodoro y Carnéades, tiene en mente como punto de partida el llamado ‘argumento perezoso’ que ya aparece en Aristóteles planteado de la siguiente manera: si las proposiciones sobre el futuro son siempre verdaderas o falsas, entonces todo será necesario, estará determinado y, por tanto, nada habrá que hacer ni esforzarse en lo más mínimo, ya que lo que ha de ser, será. El propio Aristóteles sitúa la solución de este problema dentro de su teoría de la verdad: si algo no ha ocurrido no es real, y lo que digamos sobre ello todavía no puede ser verdadero ni falso. En todo caso los enunciados pueden ser más probablemente verdaderos que falsos, pero esa probabilidad no indica verdad hasta que ocurra el hecho, puesto que lo posible puede suceder o no. En suma, de los hechos futuros no se puede decir que sean necesarios mientras no se hayan consumado.

La solución aristotélica fue criticada por la Escuela de Megara, y uno de sus representantes, Diodoro de Cronos, elaboró un argumento, el dominador, que ha traído de cabeza a muchos autores, también a Crisipo en su momento. Sigamos la pista. Diodoro amplía el significado de lo posible a lo que ya es cierto o lo será, lo cual implica que todas las proposiciones, también las que versan sobre el futuro, son verdaderas o falsas. Si esto es así, el futuro estará determinado: por un lado, es posible enunciar verdades acerca de lo que será, y por otro lado, es falso afirmar algo imposible sobre ese futuro. Detengámonos con más detalle en el argumento de Diodoro a través del estudio exhaustivo que efectúa Jules Vuillemin sobre su evolución histórica³².

³¹ Rist desarrolla este análisis a partir del problema de los contingentes futuros que aparecen en el capítulo nueve del libro *De Interpretatione (Sobre la interpretación)* de Aristóteles, lo enlaza con el argumento dominador de Diodoro y las diversas soluciones, haciendo hincapié en el planteamiento paradójico de Crisipo. Cfr. ob. cit., págs. 122-142.

³² Cfr. Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, París, Les Éditions de Minuit, 1984, págs. 7-89 y 382-389. Este autor sitúa la aporía de Diodoro dentro del ámbito de la filosofía de la acción, estudia la estructura lógica del argumento dominador, las soluciones dentro de la Escuela de Megara y del estoicismo,

Este autor francés refiere la estructura básica del dominador y la centra en tres proposiciones:

- a) Toda proposición verdadera sobre el pasado es necesaria (no se puede cambiar el pasado).
- b) Lo imposible no se sigue lógicamente de lo posible.
- c) Es posible lo que no es actualmente verdadero ni lo será en el futuro.

La famosa aporía de Diodoro consiste en que, dadas dos proposiciones cualesquiera de esas tres, habrá un conflicto entre ellas y la tercera. La solución de Diodoro estriba en afirmar la *a* y la *b*, y negar la *c*. La de Cleantes, en negar la *a*; y la de Crisipo, en negar la *b*.

Al margen de las sutilezas lógicas y dialécticas de las combinatorias posibles, lo que se dirime con esta aporía son las consecuencias que tiene para el campo de la moral y de la libertad humana, al negar esta última, ya que las tres soluciones mencionadas defenderían también algún tipo de necessitarismo. El determinismo de Diodoro solo concedería un margen de contingencia cuando admite la indeterminación del momento en que se producirá un hecho futuro. Cleantes dudaría de la necesidad del pasado basándose en el eterno retorno.

En cuanto a Crisipo y su particular visión del problema, señalemos que este autor intenta en un difícil juego dialéctico conjugar el determinismo de la naturaleza con la existencia de la responsabilidad moral. El punto de partida es la crítica del argumento perezoso. Recordemos el ejemplo clásico de dicho argumento: si un enfermo va a morir o va a sanar, da igual que llame o no al médico, puesto que está predestinado a morir o a sanar, al margen de lo que haga. Crisipo criticaba el ejemplo desde la apelación al destino, entendido como secuencia de sucesos compatibles que se producirán realmente (los *confatalia*)³³. En el ejemplo que nos ocupa Crisipo

la relación del dominador con los conceptos de contingencia y de necesidad. Vuillemin utiliza dicho argumento como criterio clasificatorio de los sistemas filosóficos que giran en torno a esos conceptos claves. Resultarían así cinco tipos de sistemas: Realismo, Conceptualismo, Nominalismo, Intuicionismo, Escepticismo. Al sistema de Spinoza lo encuadraría dentro del Nominalismo: negaría la finalidad externa, pero enlazaría con una finalidad interna de origen metafísico que sustentaría las leyes mecánicas de la física (las partes son completamente determinadas por el todo). Precisamente este asunto de la finalidad interna es clave en el estoicismo, que, en ocasiones, lo ha interpretado a la luz de una finalidad externa o providencial, contraria al panteísmo propio de esta escuela.

³³ El adjetivo latino 'confatalis' significa: «sujeto al mismo hado». Cfr. José María Mir (director), *Diccionario Ilustrado Latino-Español, Español-Latino*, Barcelona, Biblograf, 1973 (1.ª ed., 1964), pág. 100.

argumentaría de esta manera: si el enfermo está destinado a salvarse, se salvará, y si está destinado a llamar al médico, lo hará, y será esta una acción deliberada. Enlazando ya con el argumento dominador, este filósofo estoico considera que lo posible no es lo necesario, sino aquello que puede ocurrir, aunque de hecho no ocurra: un cilindro tiene la posibilidad de rodar, pero no es posible que la Tierra vuele. Esa capacidad de rodar es una cualidad de la naturaleza del objeto en cuestión, denominada causa perfecta o principal (inmanente), mientras que el agente que provocaría ese movimiento (alguien que empuje el cilindro) sería una causa próxima o antecedente. Lo que constituye el destino es tanto la causa principal (*cum quo*: depende de cada objeto), como la serie de causas próximas (*sine quo*: no dependen del objeto) que consiguen que esa propiedad del objeto se actualice o no. Por eso el futuro puede ser predestinado, pero una cosa es el destino, y otra, la necesidad. La distinción entre estos dos elementos implica una argumentación llena de paradojas y no exenta de ambigüedad en la terminología de Crisipo, el cual pretende hacer un hueco al libre albedrío dentro de su sistema determinista. La libertad se ubicaría en aquellas acciones que están dentro de nuestras capacidades (lo que depende de nosotros) y que se vinculan con el carácter y la responsabilidad. Las acciones siguen siendo causadas, pero la causa ahora no es meramente externa, sino que estriba en el propio carácter del individuo. Y un contundente ejemplo de esta concepción de la libertad, es que el sabio, mediante el suicidio, puede elegir el momento y las circunstancias de su muerte. Aun siendo la muerte necesaria, inexorable, se puede convertir en un asunto propio, deliberado. En conclusión, Crisipo no identifica posibilidad con necesidad y, por tanto, puede distinguir esta última del destino. La necesidad es lo que ha de ser y el destino aquello que será³⁴. De alguna manera, según Vuillemin, los argumentos lógicos de Crisipo desembocan en una interiorización de la necesidad, ya que lo que está en juego no es el asentimiento intelectual, sino el volitivo³⁵.

Paradójico resulta intentar salvar la libertad dentro de un sistema físico determinista. Las sutilezas de Crisipo no zanjaron la cuestión y dejaron el camino abierto para seguir profundizando en el alma humana: en las fuerzas que la acechan y que también la curten para ennoblecerla; en la solución —quizás soñada— al sempiterno conflicto razón-pasión; y en los resquicios en que la libertad humana pueda infiltrarse a fin de conseguir un mayor ámbito de perfección, conocimiento o liberación. Y otra pieza más en ese rompecabezas será Séneca.

³⁴ Cfr. Rist, ob. cit., págs. 128-142.

³⁵ Cfr. Vuillemin, ob. cit., págs. 386-387.

A.2. SÉNECA, LA MEZCLA DE MORAL Y POLÍTICA EN EL IMPERIO ROMANO

A.2.1. *La medicina racional: cura de las enfermedades del alma*

¿Qué aporta el fascinante mundo del estoicismo romano, inmerso en los laberintos de la política, al estudio de lo afectivo? ¿Cómo se va a enfrentar a ese campo uno de los autores más emblemáticos del estoicismo y de mayor influencia en la filosofía posterior? El cordobés Séneca, representante del estoicismo nuevo o romano, también mantiene una doctrina determinista, como los autores anteriores de su escuela y, asimismo, busca la paz y la tranquilidad del ánimo. Esa paz ha de tener siempre un fundamento interior y no pender del hilo de las satisfacciones externas, aunque estas puedan ser aceptadas cuando ayuden a ese estado de serenidad. Los bienes externos son solo instrumentos, y el hombre, un mero administrador de ellos y no propiamente su dueño. Lo fundamental estriba en conseguir el desapego respecto a todo aquello que bloquee la auténtica felicidad. Por tanto, hay que desapegarse de las pasiones, ya que impiden la paz y la felicidad. Sin embargo, no es nada fácil alcanzar ese estado, que tampoco llega a ser nunca definitivo, puesto que las pasiones siempre acechan, por muy amortiguadas o domesticadas que se encuentren. Y las armas para luchar contra ellas solo pueden proceder de la razón actuante que lleva a la práctica sus propios principios. La batalla contra lo pasional no se gana únicamente con el pensamiento, sino con la acción, con cada una de las decisiones que se materializan *hic et nunc*.

Según Séneca la pasión brota en cierta medida de la naturaleza. Ante ese problema de que pasión y razón sean naturaleza, ¿qué argumentaciones ofrece el autor latino? Séneca dice «en cierta manera» y explica por qué la naturaleza nos ha dotado de pasiones, como medios, pero no como fines. Cuando las tomamos como fines, rodamos cuesta abajo hacia los vicios. Así como la naturaleza nos imbuje de pasiones, también nos proporciona la fuerza para luchar contra ellas:

¿Quién puede negar que toda pasión fluye como de una fuente natural? La naturaleza nos ha confiado el cuidado de nosotros mismos; pero cuando a este lo complaces demasiado, incurres en el vicio. La naturaleza ha incorporado el placer a las funciones necesarias, no para que fuéramos en busca de él, sino para que aquellas funciones, sin las cuales no podemos vivir, las hiciera más gratas tal complemento: mas si aquel procede a su antojo, provoca el desenfreno. Así, pues, impidamos el acceso a las pasiones, ya que más fácilmente, según hemos dicho, se las rechaza que se las expulsa³⁶.

³⁶ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 2005 (1.ª ed., 1989), vol. II, Libro XIX, Epístola 116, pág. 362. He elegido para las citas esta edición traducida por Ismael Roca Meliá.

La pasión va vinculada a la corporalidad en cuanto los sentires se manifiestan espontáneamente a través del propio cuerpo: «Y no ignoro que las demás pasiones también a duras penas pueden ocultarse, que la lujuria, el miedo y la osadía dan señales de sí mismas y pueden detectarse, pues no se produce una excitación medianamente intensa sin que se altere el rostro»³⁷.

Además, la pasión (y en este caso, la ira de la que está tratando) no es conforme a la naturaleza, sino un «vicio feroz y pernicioso»³⁸. En los estoicos en general, y en Séneca en particular, el problema de los afectos se vincula con el del mal moral, siendo pioneros en este aspecto, porque, con anterioridad, en la filosofía griega el problema se hallaba unido a las dimensiones cosmogónicas o metafísicas de la realidad, pero no a las morales³⁹.

Vivir conforme a la naturaleza implica guiarse por la razón, facultad común a todos los hombres, mediante la cual podemos alcanzar acuerdos y compartir ayudas. Ese vivir conforme a la naturaleza constituye la felicidad: «la felicidad no consiste sino en tener una razón perfecta»⁴⁰. Y la felicidad trae alegría, dulzura:

Te das cuenta de que, aunque no lo añada, el resultado es una serenidad perpetua, la libertad, si nos deshacemos de lo que nos irrita o nos aterroriza. En efecto, a los placeres y (atractivos inconfesables), que son pequeños y caducos, dañinos incluso por la fragancia que despiden, les

³⁷ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la ira*, Madrid, Tecnos, 2006 (1.ª ed., 1986), Libro I, 1.7., pág. 65. Para los *Diálogos* he preferido esta edición con traducción de Carmen Codoñer, si bien contrastada con las ediciones de Gredos (traducción de Juan Mariné Isidro, 2000) y Alianza Editorial (con traducciones de Julián Marías para *Sobre la felicidad* (2001), de Perfecto Cid Luna para *Escritos consolatorios* (1999), y de Enrique Otón Sobrino para *De la cólera* (2000)), entre otras razones porque en la edición de Gredos, Mariné Isidro traduce *πάθη* por 'sentimientos' en vez de por 'pasiones', término este último prácticamente canónico hasta la fecha, y más ajustado, según mi opinión.

³⁸ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la ira*, ob. cit., pág. 70.

³⁹ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo II, págs. 125-126. Más adelante afirma este autor lo siguiente: «Platón, los peripatéticos y Posidonio afirmaban que hay una parte irracional del alma que procede por su propia cuenta, incluso contra la razón; los estoicos lo niegan. Para negarlo dicen que el afecto —nosotros diríamos *el pecado*, como lo llamaban a veces los mismos estoicos (*ἁμαρτήματα τε τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πραττόμενον*)— no es un acto de una parte del alma, sino una perversión total de la misma parte intelectual —*διαστροφή ἐπὶ τὴν διανοίαν*—, como frecuentemente la llaman los estoicos. En esta perversión, que consiste en una revolución provocada por la desobediencia de la razón a lo que ella misma ve como obligatorio, está el origen del mal moral» (pág. 133). Ambas citas griegas son de Estobeo. La primera la traduce Elorduy en la citada página como «pecado cometido contra la recta razón».

⁴⁰ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, ob. cit., vol. II, Libro XIV, Epístola 92, pág. 144.

sustituye un repentino gozo, inalterable y uniforme; más tarde, la paz, el acuerdo con el propio espíritu, la grandeza unida a la mansedumbre. En efecto, toda ferocidad procede de la debilidad⁴¹.

Los placeres apenas duran un instante, mientras que el ejercicio de la razón nos trae un estado de paz profunda porque se ha conseguido la concordia con lo más natural de uno mismo. Ese estado es impagable y solo él nos proporciona la auténtica felicidad. En la medida en que nos desprendemos de amarres y cargas que drenan nuestra capacidad de vivir bien, conseguimos más espacio de libertad, verdadero goce, consonancia interna, paz, que se refleja en la grandeza de espíritu fruto de una voluntad razonable (βούλησις). Se trata de vaciarse de la mugre pasional (como la cólera, el miedo), y vaciarse completamente para hacerse grande. La virtud aquí adquiere un sentido casi heroico. Recordemos la dimensión épica de esa grandeza de espíritu, presente en toda la historia de Roma, punto de referencia clave en las épocas más tristes de decadencia y corrupción de la política del Imperio. Precisamente una de estas épocas le tocó vivir y sufrir a Séneca bajo los caprichos de Calígula, Claudio y Nerón.

La tan ansiada tranquilidad del alma se alcanza abstrayéndose del ruido interno (el tumulto pasional), y también del ruido externo (las circunstancias mundanas tan mudables)⁴². Resulta muy interesante la gradación que ofrece el filósofo romano acerca del estado de serenidad: primero, el gozo (χαρά), distinto a todos los placeres anteriores, por ser continuo e independiente de lo exterior; y luego, cuando la virtud se afianza, el gozo profundo se transforma en la anhelada paz, que aúna calma y alegría. Señalo aquí el valor universal de esta virtud de la alegría, considerada clásicamente epicúrea, pero de hondas repercusiones en la filosofía posterior. Este estado gozoso será muy valorado también por Spinoza con su idea de la *laetitia*, y por las corrientes vitalistas posteriores. Ser virtuoso no tiene por qué significar tristeza ni dura ascesis, sino que la virtud se halla unida a la potencia que se acrecienta de continuo, nos expande el corazón y nos ale-

⁴¹ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la felicidad*, ob. cit. (edición de Tecnos), 3.4., pág. 230. El texto entre paréntesis aparece como traducción posible de un trozo en blanco en el original. Y en la edición de Gredos, la traducción del trozo en blanco es diferente: «los dolores dejados de lado», *Diálogos, Sobre la vida feliz*, 3.4., pág. 270.

⁴² Cfr. Carmen Teresa Pabón de Acuña, «Tranquilidad exterior y tranquilidad del alma en Séneca» en *Séneca, dos mil años después. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento*, Córdoba, 1996 (Publicaciones de la Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural Cajasur, 1997), págs. 45-50. En este artículo, la autora nos habla del clamoroso ruido de la urbe romana y de cómo Séneca trataba de protegerse del mismo, buscando así la paz tanto externa como interna.

gra. Por eso, Séneca considera el don de la alegría como algo añadido o que sobreviene a la práctica de la virtud:

Es lógico que este [se refiere a un espíritu asentado], quiera o no quiera, tenga una base tan firme que le suponga una alegría constante y un regocijo profundo que viene de lo más hondo. De modo que se alegra con sus cosas y nada desea más allá de lo que tiene a mano⁴³.

Entonces surgirá un bien inapreciable: la tranquilidad del espíritu colocado en lugar seguro, la altura de miras y el inmenso e incommovible goce que procede del conocimiento de la verdad (una vez eliminados los errores), la afabilidad y la expansión espiritual, cosas en las que se deleita, no porque sean buenas, sino porque han nacido del bien que les es propio⁴⁴.

El estado de la tranquilidad de ánimo es constante, profundo y bien enraizado en lo más fuerte de nuestro ser. Un estado del que brota el conocimiento de lo verdadero, ya que solo desde la fortaleza que elimina errores y visión achicada de las cosas, es posible que se manifieste lo bueno en todas sus variantes. Es curioso cómo la alegría y la bondad a la que va unida despliegan la fuerza del contagio, la influencia de su irradiación⁴⁵. Ese carácter transformador es inherente a la virtud (Séneca) y a los afectos activos, positivos (Spinoza). El bien todo lo transmuta en bien. Hay aquí también una clara idea senequista que conecta con el cristianismo.

Observamos que el estoicismo de Séneca refleja una postura bastante peculiar que se ha llegado a interpretar como ecléctica, porque también recoge ideas compatibles del epicureísmo en su doctrina ética, como su valoración de la alegría. En cuanto al platonismo y aristotelismo, el autor latino se muestra muy crítico, aunque podemos encontrar también puntos comunes, especialmente respecto al primero. Además su especial estoicismo ha sido calificado por Alberto Díaz Tejera de pragmático, ya que obedece a los estoicos de una manera selectiva: tomando aquello que va en consonancia con su teoría moral y aderezándolo al gusto⁴⁶. Sin embargo, este estudioso de Séneca considera que hay verdadera trabazón filosófica en el pensamiento senequista, y no un mero eclecticismo. Y cifra la raíz estoica de su pensamiento en tres aspectos: la importancia de la interiorización de la conducta para su posible corrección, la resignación y aceptación de la realidad sin excesivas aspiraciones y la práctica de un humanitarismo social por parte del gobernante.

⁴³ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la felicidad*, ob. cit., 4.4., pág. 231.

⁴⁴ *Ibid.*, 4.4., pág. 232.

⁴⁵ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo II, pág. 116.

⁴⁶ Cfr. Alberto Díaz Tejera, «Séneca: un Estoicismo pragmático» en *Séneca, dos mil años después*, ob. cit., págs. 17-36.

La concepción de la filosofía en Séneca es una de las líneas clásicas cuando se aborda la historia del pensamiento humano. Consiste en enseñar a vivir⁴⁷, y enseñar a vivir en tiempos difíciles y frente a los severos golpes de la fortuna, manteniendo la coherencia y huyendo de la hipocresía. De ahí que su obra se encuadre dentro del género de los llamados 'escritos consolatorios', tan abundantes en la antigüedad, y cuya lectura en la actualidad tendría una gran utilidad y reivindicaría la vocación ética de cierta filosofía. Perfecto Cid Luna en su Introducción a los *Escritos consolatorios* de Séneca, apunta que se considera tradicionalmente a Crantor fundador de este género con su escrito, *Sobre el luto*⁴⁸. Señala Cid Luna que este autor curiosamente fue contrario y muy crítico de la apatía estoica. Aunque el género consolatorio se vinculará siempre a la Estoa, por su visión de la tristeza como una de las cuatro pasiones, contrarias a la virtud, sin embargo, fue también considerable la contribución general de la filosofía helenística, por su concepción de la felicidad como terapia de almas.

Así, de muchas formas ha sido calificado el estoicismo de Séneca. Para Julián Marías aparece como «una norma de vida, una especie de religiosidad de circunstancias»⁴⁹, filosofía eminentemente práctica con dos dimensiones, la personal y la social.

Y, finalmente, al llegar aquí resulta claro el motivo del predominio del estoicismo sobre las restantes filosofías helenísticas. Es una doctrina para tiempos *duros*, una moral de aguante. *Soporta y renuncia*: difícilmente se podría encontrar una fórmula mejor de moral mínima para tiempos procelosos, para vivir en los reinos de los Diadocos o en la Roma de Nerón. El hombre antiguo solo podrá resistir como una roca esta tempestad que lo rodea⁵⁰.

María Zambrano nos dice que lo que propone el estoicismo es una medicina «amarga»⁵¹, cuya meditación fundamental consiste en el despertar de la razón, y que en Séneca se convierte en una razón «dulcificada»⁵² y

⁴⁷ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, ob. cit., vol. II, Libros XVII-XVIII, Epístola 108, págs. 295 y sigs.

⁴⁸ Cfr. Perfecto Cid Luna en su Introducción a los *Escritos consolatorios* de Séneca (edición de Alianza), ob. cit., pág. 16.

⁴⁹ Cfr. Julián Marías, en su Introducción a la obra *Sobre la felicidad* (edición de Alianza), ob. cit., pág. 31.

⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 32. La clásica fórmula latina de la autarquía estoica es la siguiente: *sustine et abstine*.

⁵¹ Cfr. María Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Cátedra, 1987 (1.ª ed., 1944), pág. 16.

⁵² *Ibíd.*, pág. 16.

resignada a un propósito aliviador, consolatorio, más que al estrictamente curativo:

Y el que la piedad llegase a sitio tan contrario como la razón, nos muestra hasta qué punto el hombre se sentía desamparado, hasta qué punto la misericordia era el lugar de la verdadera crisis del hombre antiguo, a quien la razón platónica le dejaba desamparado y a quien la noción de naturaleza le era ya insuficiente. Este retorno piadoso de la razón sobre una antigua fe olvidada, manifiesta uno de los instantes más dramáticos de la historia humana, instante por otra parte repetido; el instante en que una sabiduría resulta al mismo tiempo demasiado y demasiado poco, insuficiente y despegada; el momento en que la razón no se adapta a la medida del hombre, y el hombre ha quedado solo⁵³.

Y así —continúa Zambrano—, en ese proceso de transformación del viejo ideal de razón de los griegos, Séneca rebaja ese potencial que tuvo la facultad racional en tiempos y la mantiene bajo la forma de la resignación, siendo una razón ya «desvalida»⁵⁴ de su antiguo poderío, una sombra de lo que fue:

No es un creyente, ni en la razón. La razón en él tiene un aire como de viuda que pide lo justo para no morir de hambre. No es una esperanza. No aspira a poseer la vida entera, el mundo, sino solamente a sostenerse en su medio-vida: la medio-vida que ha de tener ya siempre la razón de Occidente, cosa que ni Platón ni Aristóteles vislumbraran. Y así ese 'entrar en razón' que Séneca nos propone comienza por ser una renuncia a la razón misma; renuncia a la razón, resignación de la razón y de la vida; de la razón a causa de la sinrazón de la vida, de la vida a causa de la inexorable muerte⁵⁵.

Ahora bien, ¿qué puede una razón tan debilitada contra la pasión? Desde luego que la moderación no es el instrumento más adecuado. Precisamente Cid Luna nos habla de que el origen del término 'moderación' (*metriopatía*) se halla en el citado escrito de Crantor, y es un término de gran fortuna en el ámbito estoico y en toda la tradición filosófica sobre las pasiones⁵⁶. Por eso el arma más segura no consiste en moderar, sino en excluir, porque si de algún modo la razón da cabida a las pasiones, corre el peligro de contaminarse por ellas y no poder contenerlas. Así lo manifiesta Séneca:

⁵³ Ibíd., págs. 26-27.

⁵⁴ Ibíd., pág. 47.

⁵⁵ Ibíd., pág. 31.

⁵⁶ Cfr. Cid Luna, introducción a la obra *Escritos consolatorios*, ob. cit., pág. 16.

Y así algunos creen que es mejor controlar la ira, no eliminarla, y, después de apartar lo que sobra, reducirla a su justo medio; mantener aquello sin lo cual la acción languidecerá y la fuerza y energía del espíritu desaparecerán.

En primer lugar, es más fácil prescindir de lo pernicioso que gobernarlo y más fácil no admitirlo que imponer normas a lo admitido. En efecto, cuando ya se ha hecho dueño de la situación, es más poderoso que el moderador y no tolera que se le recorte o disminuya. Después, la propia razón, a quien se entregan las riendas, es poderosa mientras se mantiene alejada de las pasiones; si se mezcla a ellas y se contagia no puede contenerlas, ella que hubiese podido alejarlas. Pues, una vez alterado el espíritu y sacado de quicio, queda al servicio de lo que lo impulsa⁵⁷.

La estrategia en este caso es no escuchar al enemigo, no facilitarle la más mínima oportunidad para que utilice sus armas, no entrar en su juego, ni hacer ninguna concesión. Carmen Codoñer, traductora de esta obra en la edición citada, señala que en el texto aparece la crítica a la actitud peripatética de controlar o moderar (*temperare*) las pasiones, frente a la defensa de la total eliminación que proponen los estoicos. Resalta que ese asunto es tratado igualmente en la Epístola 116 de las *Cartas morales a Lucilio*.

La oposición *ratioladfectus*, razón/pasiones deviene el eje de la teoría moral estoica de Séneca. De alguna forma, según el filósofo latino, se trata de preservar aquí un ideal de naturaleza humana racional en su pureza incontaminada, un espacio interno de autocontrol e imperturbabilidad, y defenderlo como sea de los ataques continuos de las pasiones. Solo si la razón se mantiene alejada de la turbulencia pasional, puede conservar y acrecentar su fortaleza. Aquí sí detectamos una concepción dual del ser humano, una bicefalia de razón y pasión, cuyo resultado final se saldaría a favor de una de las dimensiones cercenando la otra. Esta concepción guerrera del hombre, siempre en guardia y siempre en lucha contra sí mismo y contra los enemigos exteriores, es también un claro espejo de la historia de Roma y de la propia vida del autor: acechando estrategias políticas que eliminaran a los gobernantes corruptos, y siempre en vilo al esperar la venganza y la conspiración de los contrarios. Una de las primeras reglas de la estrategia consiste en conocer al enemigo y conocer su verdadero poder, para no estar en desventaja y ser sorprendido. Por eso, insiste Séneca en el carácter irracional de las pasiones mediante un severo análisis:

El componente irracional del alma consta de dos partes: una impetuosa, ambiciosa, indómita, sujeta a las pasiones; otra sumisa, débil, entregada a los placeres; a la primera, sin freno, pero mejor o, al menos,

⁵⁷ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la ira*, ob. cit., Libro I, 7. 2-3, pág. 72.

más fuerte y más digna de un hombre, no se la ha tenido en cuenta; a esta segunda, lánguida y vil, se la ha considerado indispensable para la felicidad.

A ella han querido que le sirviese la razón, y al bien supremo del más noble de los vivientes lo han dejado envilecido, ignominioso, convertido además en una mezcolanza monstruosa de miembros diversos y mal proporcionados⁵⁸.

Los ecos platónicos de la concepción del alma son significativos en este texto. Podemos trasladar aquí el mito del auriga que aparece en el *Fedro*. Dentro de lo irracional habría un elemento más noble que otro: el temperamento indómito (irascible) frente a la debilidad (concupiscible) que sucumbe al vicio. Aunque Séneca prefiere traer a la memoria al monstruo mitológico Escila para referirse a ese mundo irracional. Y no se detiene el autor latino a la hora de fustigar los vicios de la carne con imágenes contundentes como suele utilizar⁵⁹. Bodei también comenta este fallido dualismo senequista y el esfuerzo que supone reprimir lo pasional en una lucha infatigable, sin fin:

El intento de modificarse a sí mismo a través de la pura fuerza de voluntad induce, sin embargo, al individuo a una fatiga de Sísifo, precisamente porque el control que obtiene sobre sí mismo es precario, además de doloroso. Modificarse sin conocerse en la propia especificidad significa recaer incesantemente en una lucha extenuante con aquella parte de sí mismos que no se deja 'homologar' al *logos* universal: en vez de reforzarse, el individuo se divide, contraponiendo una parte de sí mismo a la otra⁶⁰.

El sabio valora tanto la intensidad y la fuerza de este enemigo pasional como para predicar su eliminación, porque sabe que la incursión de estas fuerzas es un camino sin retorno. Se debilita en extremo la razón y queda absorbida por ese vórtice que todo lo engulle. De ahí la importancia de atajarlo desde el principio. En cuanto se atisba la más mínima señal, la ra-

⁵⁸ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, ob. cit., vol. II, Libro XIV, Epístola 92, pág. 146.

⁵⁹ Erich Auerbach señala las imágenes brutales que aparecen en el estilo de Séneca y que responden a una época histórica también brutal: «Algo oprimente, un como oscurecimiento de la atmósfera vital, revestido de pompa estilística, aparece ya al final del primer siglo del Imperio. Ya es muy patente en Séneca, y sobre el carácter sombrío de las descripciones de Tácito se ha hablado muy a menudo». Cfr. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Madrid, FCE, 1993 (ed., original: 1942), pág. 57. La sobriedad y la *gravitas* clásicas se transforman en un estilo «patético y lleno de crudo colorido» que va unido a la sensorialidad, págs. 61 y 93-94.

⁶⁰ Cfr. Bodei, *Geometría de las pasiones*, ob. cit., pág. 216.

zón ha de estar en guardia y cortarlo de raíz. Podríamos comparar sus efectos tan destructivos con los estados adictivos, en los que progresivamente y de modo imparable la voluntad se vuelve tan frágil, que toda la personalidad queda dañada. Las pasiones son enfermedades que impiden a la persona encontrar una medicina, ya que la razón obnubilada desconoce la gravedad de lo que ocurre.

Tal como los cuerpos lanzados al vacío no disponen de sí mismos, y una vez arrojados no pueden pararse ni volver atrás, sino que la caída irreversible corta toda decisión que suponga arrepentimiento, y no es posible dejar de llegar allí adonde hubiese sido posible no ir, así al espíritu, si se arroja sobre la ira, el amor u otras pasiones, no se le permite retrotraer el impulso. Es inevitable que su propio peso lo arrastre y lleve hasta el fondo, junto con la naturaleza del vicio a ello inclinada.

[...] En las fronteras mismas, digo, hay que alejar al enemigo. En efecto, cuando ha entrado y se ha lanzado sobre las puertas, los prisioneros no pueden controlarlo. Pues el espíritu no está separado, ni observa desde fuera las pasiones para no permitir que avancen más allá de lo conveniente, sino que él mismo se transforma en pasión y no puede llamar en su ayuda a aquel su poder útil y beneficioso una vez entregado y debilitado⁶¹.

Sin embargo, la dualidad ya aludida no es de extremos separados o de compartimentos estancos, sino de mezcla de luces y sombras. Y se trata de recuperar o de mantener el espacio incólume de la razón luminosa. «Pues estas, como he dicho, no tienen sedes separadas y alejadas, sino que pasión y razón no son más que el cambio del espíritu a mejor o a peor»⁶².

Pasión y razón, opuestas, pero dentro del ser humano y de su capacidad de actuar, ya sea desde un grado más elevado (lo que ya llamamos estrictamente 'racional'), o desde unos niveles más primitivos o instintivos (lo irracional). Este es uno de los asuntos capitales en el tratamiento de los afectos, porque de su concepción dependerá el modo de buscar las soluciones o estrategias para la liberación. ¿Estamos hablando de dos facultades separadas o de diversos grados de desarrollo y perfeccionamiento de una misma facultad humana? No creo que la respuesta sea diáfana en Séneca. Por un lado, cierto dualismo está presente, sin embargo, también existen atisbos de la mezcla de los dos elementos en lid.

Desde otro punto de vista diferente a Bodei, autores como Elorduy, no consideran un dualismo de facultades en esta concepción senequista, sino de acciones racionales e irracionales dentro de la razón misma. Los afectos

⁶¹ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la ira*, ob. cit., Libro I, 7.4, 8.2, págs. 72-73.

⁶² *Ibíd.*, Libro I, 8.3, pág. 73.

se vincularían con ese proceder irracional de desobediencia frente a los mandatos de un *lógos* recto⁶³.

También Martínez hace hincapié en la concepción monista del alma que defiende el estoicismo de Séneca. Más que de una oposición entre razón y pasión, lo que se produce realmente es una distorsión o un debilitamiento de la propia razón, y en eso consistirían las pasiones. Incluso habría que descubrir la lógica peculiar de ese mundo afectivo para hacerle frente⁶⁴.

Más allá de los tópicos dualistas, el realismo de Séneca y su profundo conocimiento de la psicología humana a través del mundo de la política, lo llevaron al pesimismo en torno a la posible consecución del anhelado estado del sabio. Siempre habrá resquicios de lo irracional que se filtrarán cuando menos se los espere. Y el ser humano no será nunca únicamente una cosa u otra, sino una copa de vino, más o menos rebajado con agua. Spinoza contemplará esa mezcla que vislumbra el autor latino de una forma mucho más evolucionada, matizada, y cercana a las visiones actuales de la biología emocional, cuando nos hable de las transiciones entre niveles cognoscitivos. Concepto este, clave en el filósofo holandés para descifrar la comunicación entre los tres grados del conocimiento; especialmente importante será la transición entre el segundo y el tercero, porque de ello dependerá que el ser humano alcance la liberación frente a todas las formas de esclavitud, de ignorancia y de apego pasional.

Respecto a las estrategias bélicas contra la afectividad desenfrenada, incluso anticipa Séneca una de las ideas que defenderá Spinoza (los afectos activos que vencen a los pasivos), aunque con significativas diferencias. Según el filósofo latino, la pasión desaparece, en muchas ocasiones no por la fuerza de la razón, sino por la fuerza de una pasión mayor, refiriéndose a la irrefrenable cólera, pero considerando que esta neutralización no deja de ser deficiente:

—Es que algunos coléricos no pierden el control y se contienen—. ¿Cuándo? Cuando ya la ira se ha disipado y decae por sí misma, no cuando está en efervescencia, pues, entonces, es más poderosa. —¿Cómo? Algunas veces ¿no dejan marchar, en medio de la ira, incólumes e intactos incluso a los que odian y se abstienen de hacerles daño?—. Lo hacen, ¿cuándo? Cuando la pasión ha repercutido sobre la pasión, y el miedo o la codicia han conseguido algo. Entonces, no se aquietó gracias a la razón, sino a una tregua entre las pasiones poco digna de confianza⁶⁵.

⁶³ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo II, pág. 134.

⁶⁴ Cfr. Martínez, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, ob. cit., págs. 35-36.

⁶⁵ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la ira*, ob. cit., Libro I, 8.6-7, pág. 74.

Si cuando se alcanza una virtud, se alcanzan todas, dada la unidad de la virtud que defiende el estoicismo, lo mismo ocurrirá con las pasiones. Si uno es cautivo de alguna de ellas, todas las demás pueden venir en avalancha, ya que el mecanismo por el que emergen es el mismo para cada pasión. De ahí que, astutamente o de manera inconsciente, pueda usarse ese proceso como mecanismo de defensa para protegerse de una pasión determinada mediante otra más fuerte. Ello quizás tendrá efectos positivos de cara a la acción en algunas ocasiones, sin embargo, desde el punto de vista del carácter consistente y fortalecido del sabio, es un parche ocasional en el camino de adquirir y practicar virtud. Esta tregua entre pasiones transcurre entre combatientes del mismo nivel, por eso es una medida con escaso potencial, mientras que Spinoza propugnará la actuación de un nivel superior (afectos activos) sobre el inferior (los pasivos). Aun teniendo en cuenta estas diferencias, es interesante destacar que el propio Séneca ya distingue dos tipos de pasión. Por un lado, las pasiones positivas, que la razón puede utilizar de manera estimulante y reconducir hacia actos de firme voluntad, guiados por la cautela o sencillamente gozosos; y por otro, pasiones negativas, como la tristeza (*aegritudo*), que son destructivas en sí mismas.

Pierre Grimal, en su obra más conocida sobre Séneca, estudia la clasificación tradicional de las cuatro pasiones estoicas: deseo, miedo, placer, tristeza, oponiendo las tres primeras a la última, ya que aquellas pueden ser transformadas por la razón en afecciones estables (voluntad, precaución y alegría, respectivamente), llamadas por los griegos: *eupátheiai*, y por Cicerón: las tres *constantiae*⁶⁶. Esta teoría se remontaría al antiguo estoicismo y a Crisipo en particular. Insiste Grimal en que la filosofía moral de Séneca no es un mero sistema de conceptos, sino una práctica que busca el ordenamiento del alma, su auténtica cristalización, sin condenar esas raíces emocionales e instintivas del hombre, las cuales han de ser debidamente disciplinadas, en la medida de lo posible. Se trataría de transformar los impulsos irracionales en voluntad consciente⁶⁷.

Sin embargo, el dominio del mundo pasional no resulta nada fácil. La fuerza de las pasiones es tan grande que ni el sabio en su estado de apatía permenece libre de sus acechanzas, aunque las experimente de una manera mucho más suave que el resto de los mortales: «Lo reconozco, percibirá una ligera y suave conmoción. En efecto, como dice Zenón, también en el ánimo del sabio, incluso cuando la herida ha sanado, queda la cicatriz. Por

⁶⁶ Cfr. Pierre Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, París, Fayard, 1991 (1.ª ed., 1978), págs. 330-338.

⁶⁷ *Ibíd.*, págs. 22-30.

tanto, concebirá cierto amago y sombras de apasionamiento, en la realidad carecerá de él»⁶⁸.

Séneca reconoce que nadie está a salvo de la pasión, pero no es lo mismo la conmoción espontánea y natural ante circunstancias externas, que el dejarse arrastrar por esa corriente emocional. Cuando esto último ocurre, es cuando nos dejamos dominar por las pasiones. «Ninguno de los impulsos que afectan al espíritu debe llamarse pasión; el espíritu los tolera, por así decirlo, más que los provoca. Por consiguiente, no es pasión el conmoverse ante las sensaciones que nos provocan las cosas, sino el abandonarse a ellas y proseguir este movimiento fortuito»⁶⁹.

Insiste Séneca en que el primer embate emocional no se doblega con la razón⁷⁰, pero sí con los hábitos y una continua alerta cuando se desatan los primeros signos. Así ejercerán su labor la paciencia, la perseverancia⁷¹ y la sabia estrategia de la dilación, dejar que transcurra un tiempo prudencial antes de actuar.

De modo que debemos luchar, en primer lugar, contra las causas; y la causa de la cólera es sospechar una ofensa; no hay que creer fácilmente en ello. Ni siquiera hay que aceptar indicios claros y evidentes, pues algunos falsos llevan apariencia de verdad. Hay que conceder siempre tiempo: el tiempo descubre la verdad. Que no sean oídos asequibles a los acusadores; sea sospechoso y conocido para nosotros este vicio del género humano: el creer de buen grado lo que oímos sin ganas, e irritarnos antes de formarnos un juicio...De modo que hay que defender la causa del ausente en contra de uno mismo, y hay que mantener la ira en suspenso, pues puede reclamarse la aplicación de un castigo diferido, no puede volverse atrás un castigo ya aplicado⁷².

Son muy importantes dos elementos estratégicos en la lucha contra las pasiones, y ambos manifiestan un carácter temporal: la atención y la dilación. Es curioso cómo esos dos mismos elementos van a ocupar un papel fundamental también en la estrategia espinosista. En cuanto a la concepción del tiempo en Séneca, Elorduy se hace eco de la interpretación heideggeriana que valora más a la Estoa que al Peripato en este aspecto, porque tiene en

⁶⁸ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la ira*, ob. cit., Libro I, 16.7, pág. 83.

⁶⁹ *Ibid.*, Libro II, 3.1, pág. 94.

⁷⁰ *Ibid.*, Libro II, 4.1, pág. 95: «El primer golpe al espíritu no podemos evitarlo con la razón...».

⁷¹ *Ibid.*, Libro II, 10.8, pág. 102: «Es necesaria dedicación tenaz contra los males duros que se reproducen, no para que dejen de existir, sino para que no venzan».

⁷² *Ibid.*, Libro II, 22. 2-4, pág. 113.

cuenta las ideas de comienzo y de prolongación (*dilatatio* o *distentio* en latín, o *parátasis* —παράτασις— en griego)⁷³.

En esa búsqueda de métodos eficaces para no ser engullidos por el caudal desbocado de los afectos, destaco la relación que establece Séneca, siguiendo en esto la tradición platónica, entre virtud y armonía, y la concepción de esta como intervalo rítmico, estructura y orden. La virtud implica armonía, ritmo acompasado, coherencia, una determinada *tonalidad* de la personalidad, opuesta a la asimetría y al caos pasional⁷⁴. Se defiende en última instancia al ser humano de una pieza, íntegro en su actuar, porque este brota de su ser, mientras que las pasiones provocarían efectos tan lastimosos, como ser lastre, hinchazón, achicamiento, mordedura, o disolución del alma. Séneca abunda en términos de esta guisa para describir la conmoción que provocan los afectos⁷⁵. El autor distingue entre enfermedades del alma (inveteradas, crónicas) y pasiones (ocasionales), y advierte del peligro de ambas, ya que las pasiones pueden devenir enfermedades:

Las enfermedades son vicios inveterados, endurecidos, como la avaricia, como la ambición. Estas se adhieren al alma muy estrechamente y comienzan a ser males continuos suyos. Para definirla en pocas palabras: la enfermedad es un juicio obstinado en el mal, tal como considerar ardentemente deseable lo que solo suavemente hay que desear; o si lo prefieres, definámosla así: es aficionarse demasiado a objetos poco deseables o en nada deseables, o estimar en gran aprecio lo que solo merece estima mediocre o nula.

Las pasiones son movimientos del alma, culpables, súbitos y violentos que, si son frecuentes y los descuidamos, dan origen a la enfermedad como el catarro: ocasional y todavía no crónico, produce la tos, mas, persistente e inveterado, se convierte en tisis⁷⁶.

Esos movimientos pasionales tan repentinos han de ser atajados, porque corren el peligro de nublar nuestro juicio, hacernos pensar de manera errónea y anidar en el alma, convertidos ya en vicios, mucho más difíciles de erradicar. De nuevo nos encontramos con la vinculación clásica que establece el estoicismo entre las pasiones negativas y los juicios equivocados. La relación entre pensar bien y sentir bien es una de las claves de esta corriente filosófica, y también lo será en Spinoza. Si una de las causas de la fuerza de esos estados afectivos descontrolados es la repetición de un mal juicio hasta convertirse en hábito mental, de la misma manera, el remedio

⁷³ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo II, pág. 204.

⁷⁴ Ibid., tomo II, págs. 134 y 137-138.

⁷⁵ Ibid., tomo II, págs. 127-128.

⁷⁶ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, ob. cit., vol. I, Libro IX, Epístola 75, págs. 443-444.

contra esa enfermedad del alma será la repetición de los juicios correctos, de las cosas bien pensadas, hasta que devengan también mecanismos automáticos de nuestros procesos mentales, que superpongan y anulen los anteriores tan nefastos de cara a nuestra felicidad. Pero para ello se necesita una gran fuerza de carácter, perseverancia o constancia en definitiva. ¿Puede el individuo, solo, curarse de las enfermedades pasionales que le corroen el alma? ¿Las estrategias racionales son suficiente medicina?

A.2.2. *El camino del sabio: imitar a la divinidad*

Séneca propone forjar la personalidad bajo el fuego de la razón con el objetivo de acercarla lo más posible al modelo divino, donde se aunarían sabiduría, bondad y poder. De ahí que la mente humana ha de imitar el proceder de la divinidad: conocer el mundo, las cosas exteriores para así «dominar las sensaciones y a sí misma»⁷⁷. De esta forma, la mente se convertirá en una verdadera potencia, una unidad de acción («una energía única y capacidad de cohesión y surgirá una razón concreta, sin incoherencias ni vacilaciones en su modo de opinar y enjuiciar»)⁷⁸, es decir, una razón segura de sus convicciones⁷⁹. Esa individualidad potente constituía la única arma para luchar contra la hostilidad en un mundo amenazado continuamente por las arbitrariedades y crueldades de los poderosos. Séneca era plenamente consciente al buscar refugio solo en sí mismo, como aprendiz de la sabiduría. Respecto a esa unidad de cada ser humano, comenta Elorduy: «Séneca explica ampliamente la conexión que existe entre la *intentio*, que es reflejo de la unidad que cada ser tiene en sí mismo, y el espíritu. Esa *intentio*, que es causa de la fuerza de cada ser, es algo intransferible, algo que va con la individualidad»⁸⁰.

Esta unidad de acción, esa paz espiritual, concordia del alma⁸¹ resuena quizás en el *conatus* espinosiano. Sin embargo, Akkerman vería esta vinculación como vaga e imprecisa, mientras que consideraría más esencial en esa idea clave de Spinoza la influencia de la formulación del principio de inercia de Descartes, y asimismo, remitiría a otros autores como Pollock, Blumenberg o Walter, que han tratado la cuestión y enlazado la génesis del principio cartesiano con las teorías escolásticas de los sacramentos, cual es

⁷⁷ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la felicidad*, ob. cit., 8.4, pág. 235.

⁷⁸ *Ibid.*, 8.5, pág. 235.

⁷⁹ *Ibid.*, 8.5, pág. 235.

⁸⁰ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo I, pág. 281.

⁸¹ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la felicidad*, ob. cit., 8.6, pág. 236.

el caso del ya mencionado Blumenberg⁸². Al margen de las fuentes concretas de esa idea filosófica, hay coincidencias claras con el planteamiento del filósofo latino, y una de ellas es la relación entre una personalidad fuerte, cohesionada, unificada, y la actitud firme de la perseverancia, que no de la terquedad. Continúa Séneca hablándonos de la importancia de ese perseverar: «El sumo bien es el rigor inquebrantable del espíritu, la clarividencia, la elevación, la libertad, la paz y la belleza»⁸³. Así, el alma que se mantiene impávida frente al desaliento, puede alcanzar la meta buscada: el sumo bien. Y solo entonces, el hombre común se comporta como un sabio, cuando sigue el orden natural de las cosas, con coraje y firmeza, es decir, cuando actúa según el orden divino:

Por eso, el sumo bien debe ascender allí de donde ninguna fuerza lo separe, donde no tenga acceso el dolor, ni la esperanza, ni el temor, ni cosa alguna que reduzca a los derechos del sumo bien. Y ascender allí solo la virtud puede. Esa colina ha de suavizarse a su paso; ella se mantendrá en pie con energía y soportará todo lo que suceda, no solo resignada, sino incluso de buen grado, y sabrá que cualquier dificultad del momento es ley natural y, como buen soldado, soportará sus heridas, contará sus cicatrices y, traspasado por los dardos, morirá amando al general por el que cae; conservará en su espíritu el antiguo precepto: sigue a Dios⁸⁴.

El sabio ha comprendido que, para remontar los efectos demoledores de la pasión y alcanzar el tan anhelado bien, debe fortalecer el carácter, elevar de nuevo lo que estaba hundido, mediante todo un despliegue de medios como el retiro, la independencia frente a lo material (no se trata de despreciar la riqueza, sino de usarla adecuadamente y no apegarse a ella) y, curiosamente, la meditación sobre la muerte⁸⁵ (algo verdaderamente ajeno en este caso a la meditación espinosista, que es una filosofía de la vida y de la alegría serena). Ante la complejidad de la vida interna pasional, eco de una época asimismo compleja, llena de incertidumbres, inseguridades y vicios, el propio Séneca, además de otros autores del Pórtico, como Posidonio, propone técnicas prácticas de meditación diaria para fortalecer el carácter, consolidar la virtud y perseguir el bien.

Gómez de Liaño recoge los dos modelos de iconismo, el de Posidonio y de Séneca, y los compara: Posidonio utiliza imágenes relacionadas con

⁸² Cfr. Akkerman, ob. cit., pág. 36. Véase *supra* apartado A.1. de este capítulo, donde trato este mismo aspecto en Crisipo.

⁸³ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la felicidad*, ob. cit., 9.4, pág. 237.

⁸⁴ *Ibíd.*, 15.5, pág. 244.

⁸⁵ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo II, pág. 151.

virtudes y vicios, ya que tiene en cuenta el gran poder que irradian las imágenes para influir en nuestros actos; mientras que Séneca prefiere, como modelos de conducta ejemplar, mejor personas concretas, figuras históricas relevantes, que tipologías generales. Uno de esos *summi viri* o varones ilustres sería Catón⁸⁶. Liaño también recoge las referencias a algunas prácticas personales meditativas de Séneca, influidas por los pitagóricos, como la rememoración vespertina⁸⁷. Ese exhaustivo y provechoso examen, al terminar la jornada, de los actos loables y condenables, ejercido con rigor ante el tribunal de la conciencia, aparece minuciosamente descrito por Séneca en *Sobre la ira*⁸⁸. Por su parte, Proietti recapitula los remedios de los que Séneca habla en las *Epístolas morales a Lucilio* núms. 68 y 69: *assidua vigilia, assidua meditatio, assidua intentio studii*⁸⁹. Se trata de practicar de modo continuado la vigilancia de nuestros pensamientos y sentirs, la meditación y el estudio, todo ello desde una atmósfera propicia, cual es el retiro sosegado del mundo para dedicarse al *otium* y no al *negotium*. Todos estos remedios resultan muy necesarios, aunque sean falibles. Más vale un arma endeble que nada ante un enemigo tan tenaz, cual es la pasión. Es muy importante la necesidad de técnicas meditativas y estrategias de actuación para forjar el carácter y trabajar la virtud. Forman parte de todas las tradiciones sapienciales, morales y religiosas⁹⁰. Tampoco Spinoza va a ser ajeno a estas prácticas como se demuestra en su filosofía, todo un ejemplo de reflexión perseverante y centrada, y en su vida, con su peculiar código de conducta.

Prosigamos con el planteamiento de Séneca acerca del camino para la consecución de la serenidad dichosa. Para alcanzar ese sumo bien no hay que detenerse, puesto que tampoco el bien se halla sujeto a los límites de una cantidad determinada. En él siempre hay aumento continuo. En el camino del bien crece nuestra virtud, que no corre el peligro del exceso, al igual que el propio bien, que tampoco sufre de desmesuras en su continuo crecer. «[...] en la virtud no hay que temer nada que sea excesivo, porque en ella radica la moderación; no es bueno lo que sufre bajo su propio peso»⁹¹.

En verdad, no podemos relacionar a Séneca con una ética del don y la sobreabundancia mística del amor, pero sí con la idea de un crecimiento

⁸⁶ Cfr. Gómez de Liaño, *El círculo de la sabiduría*, ob. cit., vol. I, págs. 83-84.

⁸⁷ *Ibid.*, pág. 85.

⁸⁸ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la ira*, ob. cit., Libro III, 36-38, págs. 169-171.

⁸⁹ Cfr. Proietti, ob. cit., pág. 43.

⁹⁰ Recuérdense los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. Véase la obra de Ignacio de Loyola, *Exercitia spiritualia*, Roma, Antonio Bladio, 1548.

⁹¹ Cfr. Séneca, *Diálogos. Sobre la felicidad*, ob. cit., 13.5, pág. 241.

ilimitado del bien, que impone por sí mismo a la virtud una sabia medida, no como límite, sino como equilibrio. No se trata de que haya grados en la virtud, sino que la virtud, al ser connatural al hombre, no admite cambios accidentales, sino crecimiento sustantivo, como muy bien señala Elorduy, haciéndose eco de la *Epístola* 71:

La virtud no admite grados porque es una cosa que se hace connatural; y en las maneras de ser connaturales no hay grados; un niño podrá ser mejor o peor que otro, pero no más niño; la niñez es como la derecha, que consiste en una nota inalterable por cambios accidentales. Su crecimiento es sustantivo. Lo contrario ocurre en el vicio⁹².

Respecto a esa dialéctica entre medida y crecimiento, se pronuncia Séneca en las *Epístolas morales a Lucilio*, haciendo gala de una gran lucidez; en este caso, el texto se refiere al conocimiento, al aprendizaje, pero se puede aplicar a toda la conducta:

Ni debes libar indistintamente todos los temas, ni irrumpir en todos ávidamente: a través de las partes se llega al todo. El peso debe adaptarse a nuestras fuerzas sin cargarnos con más del que somos capaces de llevar. No debes absorber cuanto quieras, sino cuanto puedas. Ten solamente buen ánimo: podrás abarcar lo que desees. Cuanto más recibe el espíritu tanto más se ensancha⁹³.

Y en ese camino sabio, obedecer al *lógos*, a la naturaleza, a Dios sin perturbarnos es la verdadera libertad. Conocer, comprender y aceptar, amén de ser un compendio de ética es también un principio de estrategia en la acción, que ahora encauza y hace crecer la energía del *conatus* (como diría Spinoza).

Todo lo que hay que soportar, debido a la constitución del universo, acéptese con entereza; nos hemos visto obligados a seguir esta bandera: tolerar nuestra naturaleza mortal y no alterarnos por las cosas que no está en nuestra mano evitar. Hemos nacido en un reino: *la libertad consiste en obedecer a Dios*⁹⁴.

⁹² Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo I, pág. 269. Cita la *Epístola* 71, 19-20 de Séneca sobre la regla.

⁹³ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, ob. cit., Libros XVII-XVIII, *Epístola* 108, pág. 296.

⁹⁴ Cfr. Séneca, *Diálogos, Sobre la felicidad*, ob. cit., 15.7, pág. 244. [La cursiva es mía, para resaltar ciertos ecos de estas palabras en la teoría de Spinoza acerca de la necesidad].

El propio Julián Marías en su edición del libro *Sobre la felicidad*, reconoce las vinculaciones de este determinismo estoico en la clásica fórmula *Deo parere libertas est*, con el particular determinismo espinosista. Ese obedecer a Dios implica obedecerse a sí mismo (a esa parte divina, o natural, o racional en nosotros). Aquí reside la cuestión de la aquiescencia del sabio, es decir, el autoconocimiento y la aceptación⁹⁵. Existen claras concomitancias entre el *parere sibi* de Séneca, la aquiescencia del sabio, con la idea espinosista de llegar a ser lo que uno realmente es, desarrollando de esta forma todo el potencial humano que nos acerca a la divinidad. Naturaleza y Dios van de la mano en Séneca: identifica a Dios con el *lógos* o ley universal que rige todo, también la propia naturaleza. Hay una concepción inmanentista de la divinidad, por tanto. Julián Marías señala la dificultad de conciliar ese inmanentismo con la incorporeidad de la razón en la teología estoica: aunque este último aspecto influya en el primero, nunca abandona el filósofo latino su idea de la divinidad inmanente⁹⁶.

Y Séneca nos resume el periplo argumentativo de su doctrina ética en pos de una vida virtuosa, feliz: «El varón prudente es también moderado; el que es moderado es constante, el que es constante es imperturbable, el que es imperturbable carece de tristeza, quien carece de tristeza es feliz, luego el varón prudente es feliz y la prudencia basta para la felicidad»⁹⁷.

Incluso el autor estoico se excusa por recurrir a un tipo de argumentación que no considera digna de los contenidos tratados, pero que utiliza como necesaria para hacerse comprender por los peripatéticos, a los que critica severamente.

Séneca afirma que no basta exclusivamente con moderar las pasiones, sino que hay que combatirlas hasta su extinción. En el hombre bondadoso no podemos hablar de una disminución de la maldad, sino de su ausencia. Hay que conseguir la mayor implicación posible del *lógos*, su plena actualización en el proceder humano, para disolver el drenante lado pasional, que no supone otra cosa que una razón débil; mientras que una razón fuerte es sinónimo de plenitud, perfección. La dicotomía es clara. «Pues no me refiero a la disminución de los males en el hombre virtuoso, sino a la carencia de ellos, a que deben ser inexistentes, no pequeños; pues, aunque sean pequeños, se incrementarán y con el tiempo obstaculizarán»⁹⁸.

⁹⁵ Cfr. Julián Marías, edición del libro de Séneca, *Sobre la felicidad*, ob. cit., nota 38, pág. 79.

⁹⁶ *Ibíd.*, nota 25 de Marías, pág. 62.

⁹⁷ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, ob. cit., vol. II, Libros XI-XVIII, Epístola 85, 2, pág. 56.

⁹⁸ *Ibíd.*, vol. II, Libros XI-XIII, Epístola 85, 5, pág. 57.

Señalo aquí el elevado ideal de exigencia de esta moral, ajena al término medio aristotélico, y dinamitando cualquier posición realista acerca de las debilidades humanas, considerándolas síntoma de falta de coraje, voluntad y disciplina. La pasión, tenga el grado que tenga, poco o mucho, no podrá ser sujeta por la razón, a no ser que esta la erradique por completo. Mientras permanezca un rescoldo de aquella, aunque ínfimo, habrá peligro para el sabio: «Además, nada importa lo intensa que sea la pasión: por más pequeña que sea no sabe obedecer, no acepta un consejo»⁹⁹.

Reconoce el autor latino que defender la moderación, como hacen los peripatéticos, es una trampa mortal.

Así, pues, es falso e inútil el pretendido justo medio, y hay que enjuiciarlo del mismo modo que si uno dijera: 'hay que enloquecer con moderación, estar enfermos con moderación'.

Sola la virtud posee la justa medida que los vicios de la alma no aceptan. Más fácilmente los extirparás que los refrenarás¹⁰⁰.

Y en la misma línea argumentativa:

Se ha discutido a menudo si es mejor tener pasiones moderadas o no tener ninguna. Nuestros estoicos se proponen rechazarlas, los peripatéticos moderarlas. Yo no entiendo cómo una enfermedad cualquiera, por más mitigada que esté, puede resultar saludable o útil...

Toda pasión al principio es débil, luego ella misma se robustece y, mientras progresa, adquiere fuerzas: es más fácil rechazarla que extirparla¹⁰¹.

Insiste mucho Séneca en esta idea: resistir, rechazar, no aceptar las pasiones impidiendo el acceso a ellas. La moderación nunca puede conducir a la vida feliz, entre otras cosas, porque la moderación va vinculada a la cantidad y, en cambio, la felicidad a la plenitud, a la calidad sin medidas.

Mas, ¿cómo considerar feliz al que todavía puede tener aspiraciones, más aún: debe tenerlas?

Te indicaré la causa que motiva este error: ignora la gente que la felicidad es una sola. A esta la sitúa en tan óptimo estado su cualidad, no su grandeza, así que tiene el mismo valor larga que corta, ampliada que reducida, distribuida entre muchos lugares y muchos aspectos que concentrada en un solo cometido. Quien la valora por su cantidad, por sus

⁹⁹ *Ibíd.*, vol. II, Libros XI-XIII, Epístola 85, 8, pág. 58.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, vol. II, Libros XI-XIII, Epístola 85, 9, pág. 58.

¹⁰¹ *Ibíd.*, vol. II, Libro XIX, Epístola 116, 1,3, págs. 361-362.

proporciones, por sus objetivos, le arrebatara su cualidad más preciada. Y ¿qué es lo máspreciado en la vida feliz? El que esté consumada¹⁰².

Y sigue argumentando: el hombre fuerte (*vir fortis*) no teme y sin temor no hay tristeza y sin esta solo hay felicidad¹⁰³. Juan Carlos García Borrón insiste en que la peculiaridad de la ética de Séneca, que lo aleja en este sentido de la doctrina estoica tradicional, es concebir el ideal moral en términos del hombre fuerte, el cual defiende su dignidad desde el poder de la voluntad individual, y no meramente como un sabio teórico¹⁰⁴. ¿Y cómo ha de conducirse este hombre en medio de los avatares mundanos? Ante los peligros el hombre fuerte no debe temer, pero tampoco exponerse, sino que ha de ser precavido¹⁰⁵. Y es precisamente en las situaciones críticas cuando se prueba la sabiduría de los hombres. Y ahí es cuando el sabio actúa, si es que tiene que hacerlo, o espera prudentemente (de nuevo, la idea de dilación tan cara al pensamiento senequista)¹⁰⁶.

Al sabio no le perjudica la pobreza, ni el dolor, ni las demás contrariedades de la vida, ya que no se impide toda su actividad, sino solo la que interesa a los demás: él siempre está en la brecha, y demuestra la mayor eficacia cuando la fortuna se le ha enfrentado, porque entonces realiza el cometido propio de la sabiduría, que hemos proclamado como un bien para los demás y para sí misma¹⁰⁷.

Según Lawrence C. Becker, el prototipo del sabio estoico no ha de identificarse —y aún menos en Séneca— con una actitud reactiva de pasividad, sino que ha de implicar una actitud mucho más activa, entendida como intencional, creadora incluso¹⁰⁸. Séneca nos dibuja su ideal del sabio de esta manera: ha de llevar una vida dedicada al estudio de la auténtica sabiduría que sea aplicable a la acción, y así conseguir por fin la verdadera felicidad, que solamente puede radicar en el interior de cada uno y en la independencia frente a lo externo. Esa vida feliz consiste en un estado de

¹⁰² Ibid., vol. II, Libros XI-XIII, Epístola 85, 21-22, pág. 62.

¹⁰³ Ibid., vol. II, Libros XI-XIII, Epístola 85, 24, pág. 63.

¹⁰⁴ Cfr. Juan Carlos García Borrón, «Los estoicos» en *Historia de la Ética*, Victoria Camps (editora), Barcelona, Crítica, 2006 (1.ª ed., 1988), vol. 1, págs. 236-240. Según este autor hay un margen para la libertad en Séneca aunque resulte ambiguo, e incluso trágico.

¹⁰⁵ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, ob. cit., vol. II, Libros XI-XIII, Epístola 85, 26, pág. 63.

¹⁰⁶ Véase *supra* apartado A.2.1., y nota 72.

¹⁰⁷ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, ob. cit., vol. II, Libros XI-XIII, Epístola 85, 37, pág. 66.

¹⁰⁸ Cfr. Lawrence C. Becker, «Stoic Emotion» en *Stoicism. Traditions and Transformations*, ob. cit., págs. 250-273.

tranquila estabilidad, de gozo continuo; por tanto, una vida opuesta a la vida común, embebida en mil tareas y ocupaciones que dispersan el ánimo y lo descentran.

El autor latino señala las diferencias entre este ideal y el paso o camino intermedio, el proficiente (*proficiens* o *adfectator sapientiae*: προκόπων):

La diferencia, lo repetiré, entre el varón de sabiduría consumada y el proficiente, es la que existe entre el sano y el paciente que mejora en una enfermedad grave y prolongada, el cual considera estado de salud un acceso de fiebre más ligero. Este, si no se cuida, al punto se agrava y reincide en la misma dolencia; el sabio no puede recaer, ni siquiera caer en modo alguno¹⁰⁹.

A su vez, distingue entre varios tipos de proficientes, según el grado de su esfuerzo y perseverancia frente a las tribulaciones de la fortuna:

Entre los mismos que aspiran a la sabiduría es preciso reconocer que existen grandes diferencias: uno ha progresado ya en tal medida que se atreve a levantar los ojos contra la fortuna, pero no porfiadamente, ya que sus ojos desfallecen cegados por el excesivo resplandor de aquella: el progreso de otro ha sido tal, que puede enfrentarse con la fortuna cara a cara, a no ser que haya llegado ya a la cima y esté lleno de confianza¹¹⁰.

Esta distinción que se hace de modo general en la Epístola 72, se sistematiza mediante una clasificación en tres tipos en la Epístola 75, a saber: los que todavía no han alcanzado la sabiduría, pero están cerca, ya que se hallan libres de las enfermedades del alma, aunque todavía no de las pasiones; el segundo tipo corresponde a los que ya han conseguido escapar de las pasiones, sin embargo, de modo no duradero aún, puesto que puede haber recaídas; y por último, el tercer tipo se encuentra a salvo de casi todos los vicios, excepto la ira, la ambición y el temor ante el dolor¹¹¹. Casi imposible es alcanzar una sabiduría actualizada, ya que el camino intermedio del aprendizaje de sabio no deja de ser arriesgado en sus distintos grados y especialmente dificultoso. Proietti resalta el carácter dramático del camino del proficiente por la inestabilidad y los peligros que encierra: «una sucesión de subidas y bajadas, un estado de fluctuación, sin tregua, sobrecargado por el ‘ingens periculum ad deteriora redeundi’»¹¹². Las dificultades

¹⁰⁹ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, ob. cit., vol. I, Libro VIII, Epístola 72, 6, pág. 419.

¹¹⁰ *Ibid.*, vol. I, Libro VIII, Epístola 72, 34, pág. 416.

¹¹¹ *Ibid.*, vol. I, Libro IX, Epístola 75, págs. 442-445.

¹¹² Cfr. Proietti, ob. cit., pág. 43. La expresión latina significa: el riesgo inmenso de volver hacia cosas peores.

para alcanzar el camino del sabio son enormes, y por eso también lo engrandecen, como también afirmará Spinoza siglos más tarde al final de la *Ética*: «Pero todo lo excelso es tan difícil como raro»¹¹³. Séneca nos explica estas dificultades y la merecida recompensa:

Todo cuanto parece que sobresa en la actividad humana, aunque sea insignificante y destaque por contraste con lo más bajo, no se alcanza sino a través de conductos difíciles y arduos. Escabroso es el camino hacia la cumbre de la dignidad; pero si te agrada escalar esta cima, ante la que se rinde la fortuna, contemplarás, sin duda, bajo tus plantas lo que se tiene por muy elevado, pero llegarás, no obstante, a la cúspide por sendero llano¹¹⁴.

Parece obvio que Séneca sabe de qué está hablando. Aunque él mismo nunca se considerara un sabio, sino un aprendiz, siguiendo en esto a Sócrates, al menos, habría alcanzado una cierta madurez en ese proceloso camino, gracias a un esfuerzo interior constante. Según Paul Veyne, lo que propone el intelectualismo senequista como método de sabiduría implica una autotransformación del yo, de un yo que —siendo débil y fuerte al mismo tiempo— tiene la posibilidad de aumentar su poder, gracias al señorío sobre sus propios estados pasionales y la consecución de una cierta inmunidad frente a ellos, además de conseguir la anhelada seguridad. Séneca se hallaba en camino en este proceso de transfigurarse o devenir sabio, y era un atento observador de lo que en él mismo acontecía¹¹⁵. Según Hans Otto Kröner, Séneca, sin llegar a ser un sabio, hizo sin embargo lo más sabio que podía hacer en aquella época: escribir, comunicar sus pensamientos para que otros pudieran beneficiarse de sus logros, ejerciendo así una especie de eros pedagógico¹¹⁶.

¿En qué tiene puestas las miras el hombre que aspira a ese ideal de la sabiduría? El sabio estoico se dedica fundamentalmente a la contemplación, buscando la perfección; incluso, en cierto sentido, podría decirse que solo el sabio es un hombre pleno¹¹⁷. Lo que Séneca defiende es un ideal de sabiduría, unida de modo inseparable a la acción recta, y que obtiene en sí misma el premio de la *eudaimonía*. Y esta felicidad se prolonga en la *clari-*

¹¹³ Cfr. E 5P42S, pág. 417 (SO 2, 308).

¹¹⁴ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, ob. cit., vol. II, Libros XI-XIII, Epístola 84, 13, pág. 55.

¹¹⁵ Cfr. Paul Veyne, *Séneca. Una introducción*, Barcelona, Marbot, 2007 (ed. original, 1993), págs. 10-14, 65-69, 89-106 y 184-196.

¹¹⁶ Cfr. Hans Otto Kröner, «Séneca: ¿un sabio?» en *Séneca, dos mil años después*, ob. cit., págs. 37-44.

¹¹⁷ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo I, págs. 289 y 291.

tas, celebridad o gloria duradera más allá de los límites de la vida humana. Siguiendo con la etimología del término *claritas*, vinculado a la luz, recordemos la importancia del campo semántico de la luz y la visión en el mundo mediterráneo en las concepciones, tanto mitológicas como filosóficas, en relación con las explicaciones del conocimiento. Ahí están los pitagóricos (la clasificación sobre los números, su integración de mitos y rituales órficos), Platón (el mito de la caverna) o, más adelante el mismo San Agustín (teoría de la iluminación)¹¹⁸.

Acceder a la luz del conocimiento también es irradiar sabiduría como un dios. Cuando se ha alcanzado la cima en ese peligroso camino ejerciendo la virtud, en verdad que el sabio accede al estado de la divinidad, nos dirá Séneca: «En suma, para indicarte brevemente la norma, el espíritu del sabio debe ser tal cual corresponde a un dios»¹¹⁹. La consecución perseverante de la virtud implica una cierta interiorización de la divinidad, cual si una fuerza de atracción se creara para que dicha divinidad fuera también partícipe de la conducta humana¹²⁰.

Siguiendo con el paralelismo entre lo humano y lo divino, Séneca aporta nuevos matices en los siguientes textos.

La razón, en efecto, es común a dioses y hombres: en ellos es perfecta, en nosotros perfectible...

Pero *si alguien tiene en su cuerpo virtud e intrepidez*, ese iguala a los dioses, tiende hacia ellos consciente de su origen. Nadie actúa con imprudencia al esforzarse por escalar el lugar del que había descendido. Pues, ¿qué te impide pensar que existe algún destello divino en quien es parte de la divinidad? Todo este mundo que nos rodea es unidad y es Dios; somos partes y miembros de él. Nuestra alma tiene la capacidad y se eleva hasta Dios, si los vicios no la envilecen. Como nuestro cuerpo por su complexión anda erguido y mira al cielo, así el alma, que puede extenderse cuanto quiera, ha sido modelada por la naturaleza para querer lo mismo que los dioses; y, si utiliza sus propias fuerzas y avanza por el espacio que le corresponde, se esfuerza en llegar a la cumbre por el camino adecuado.

Encaminarse al cielo supondría un gran esfuerzo: es que regresa a él¹²¹.

¹¹⁸ Elorduy vincula este concepto de la *claritas* también con otras civilizaciones orientales, aunque siempre en el orbe mediterráneo (la semita y la egipcia), y con la idea del tiempo. *Ibíd.*, tomo II, pág. 179.

¹¹⁹ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. II, Libro XIV, Epístola 92, 3, pág. 144.

¹²⁰ Cfr. Díaz Tejera, *ob. cit.*, págs. 26-27.

¹²¹ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. II, Libro XIV, Epístola 102, 27, 30, 31, págs. 152-153.

Y en este asunto de la relación con la divinidad, nos topamos con textos que hablan de algún tipo de inmortalidad del alma.

Di, más bien, cuán natural es ensanchar el pensamiento hacia el infinito. El alma humana es una realidad grande y noble, no admite que se le pongan otros límites que los que tiene de común con la divinidad. En primer lugar, no acepta una patria terrena, Éfeso o Alejandría, o cualquier otro suelo aún más populoso en habitantes o más abundante en edificios; su patria es todo el espacio que rodea con su perímetro al cielo y al universo entero, toda esta bóveda celeste bajo la cual se encuentran los mares y las tierras, bajo la cual el aire, aun delimitando las cosas divinas y las humanas, las une al propio tiempo, donde están distribuidos tantos dioses que vigilan su propio cometido.

En segundo lugar, no permite que se le asigne a su vida una duración limitada. 'Todos los años —dice— me pertenecen, ningún siglo queda cerrado para los grandes genios, ningún tiempo es inaccesible al pensamiento. Cuando llegue el día que disuelva esta mezcla de lo humano y lo divino, dejaré el cuerpo en esta tierra donde lo encontré y yo mismo me restituiré a los dioses. Tampoco ahora vivo separado de ellos, pero me veo retenido por esta envoltura pesada y terrena'.

Por medio de estas dilaciones de la vida mortal nos ejercitamos para aquella vida mejor y más larga¹²².

Prosigue el texto Séneca con la firme convicción de su inmortalidad utilizando imágenes muy bellas, perfectamente acordes con lo que será el espíritu del cristianismo: la inmortalidad como «nuevo parto», «otro origen», «el nacimiento para la eternidad»¹²³. Incluso algunas de las metáforas que utiliza podrían recordar a San Agustín: entonces veremos «una luz deslumbrante», «la luz divina»¹²⁴. Ante la serenidad y felicidad de ese estado, el propio pensamiento nos ordena prepararnos para la eternidad, es más, proponernos la eternidad como objetivo.

Este pensamiento no permite que subsista en el ánimo nada sórdido, nada rastro, nada cruel. Afirma que los dioses son los testigos de todos nuestros actos, nos ordena que nos sometamos a su aprobación, que nos aprestemos para ellos en vistas a la vida futura y que tengamos en consideración la eternidad¹²⁵.

¹²² *Ibíd.*, vol. II, Libros XVII-XVIII, Epístola 102, 21-23, págs. 262-263.

¹²³ *Ibíd.*, vol. II, Libros XVII-XVIII, Epístola 102, 23, págs. 263-264.

¹²⁴ *Ibíd.*, vol. II, Libros XVII-XVIII, Epístola 102, 28, pág. 265. Elorduy no solo considera esta concomitancia entre los dos autores, sino muchas más: en el proceso de conocimiento, la teoría de las causas, el tiempo histórico y moral, la concepción de la persona. Cfr. *ob. cit.*, tomo II, págs. 305-306.

¹²⁵ Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. II, Libros XVII-XVIII, Epístola 102, 29, pág. 265.

Hay muchos otros textos que nos acercan a la idea de cierta permanencia del alma que podría defender Séneca, como la Epístola 57, donde vincula esa ligereza sutil con algo tan elevado que precisamente por ello no puede perecer sin más. Hay aquí un viejo resonar platónico: lo bueno en el plano del ser conlleva la eternidad.

[...] así también el alma que se compone de un elemento muy sutil no puede ser aprisionada, ni magullada en el interior del cuerpo, sino que gracias a su sutileza se abre camino a través de los mismos objetos que la oprimen. De igual modo que el rayo, aun después de haber invadido con sus sacudidas y fulgor un amplísimo espacio, tiene salida por un estrecho orificio; así el alma, todavía más sutil que el fuego, escapa a través de un cuerpo cualquiera.

Por lo tanto, con relación a ella hemos de investigar si puede ser inmortal. Pero ten esto por cierto: si sobrevive al cuerpo, no puede ser aniquilada en modo alguno, ya que ninguna inmortalidad es tal con reservas, ni menoscabo alguno sufre lo que es eterno¹²⁶.

Sin embargo, a pesar de estos textos, podemos afirmar que Séneca mantiene ciertas reservas acerca de la inmortalidad del alma, que en él se convierte más en un deseo de que así sea que en un total convencimiento. En este sentido se pronuncia Aubenque, para el cual Séneca se mantiene dentro de la doctrina estoica inmanentista, y defiende a la par su anhelo de inmortalidad en un marco retórico¹²⁷. El historiador Johannes Hirschberger insiste en este doble plano que nos ofrece la lectura de Séneca y que ha dado lugar a muy diferentes interpretaciones, desde el mero materialismo al espiritualismo al que califica de 'temperamental'. En cualquier caso, reconoce que hay ciertas disonancias entre esa mentalidad casi platónica en relación con el alma, y el monismo físico de pura cepa estoica que defiende Séneca en otros escritos¹²⁸. Con cautela por otra parte, defienden esta tendencia espiritualista de Séneca los especialistas García Barrón¹²⁹ y Grimal¹³⁰. En cambio, según Elorduy, Séneca es claramente espiritualista, especialmente por su sentido tan elevado de la moralidad, aunque su noción

¹²⁶ Ibíd., vol. I, Libro VI, Epístola 57, 8-9, págs. 324-325.

¹²⁷ Cfr. Aubenque, *Sénèque et l'unité du genre humain* en A. Muñoz-Alonso (ed.), *Actas del Congreso internacional de filosofía en conmemoración de Séneca en el XIX centenario de su muerte* de 1965, Madrid, Librería Editorial Augustinus, 1965, págs. 77-92.

¹²⁸ Cfr. Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Herder, 1974 (ed., original: 1963), tomo I, pág. 533.

¹²⁹ Cfr. García Barrón, *Séneca y los estoicos*, Barcelona, Instituto L. Vives del CSIC, 1956, pág. 48: Texto literal: «Séneca parece inclinarse al espiritualismo, y él mismo confiesa preferir la tesis de la inmortalidad personal del alma a su contradictoria».

¹³⁰ Cfr. Grimal, ob. cit., págs. 341-343.

de Dios esté rayando con el panteísmo¹³¹. Mantiene Elorduy que tanto Crisipo como Séneca defendían la inmaterialidad del alma. Considera además que esa cierta idea de trascendencia de Dios en Séneca aparece ya con anterioridad en pitagóricos como Lysis, Opsimos¹³², y que el sistema filosófico senequista se encuentra abierto de alguna manera a Dios¹³³. Según Proietti, Séneca mantiene por un lado, una concepción materialista del alma vinculándola al *pneuma* o al *ignis*, al mismo tiempo que manifiesta una gran preocupación por el problema de la muerte, unida a una cierta idea de inmortalidad, pero siempre de modo ambiguo y con contradicciones¹³⁴. Celso Rodríguez Fernández defiende la visión de un Séneca mono-teísta, con una postura de compromiso entre el determinismo estoico y el cristianismo¹³⁵. A este respecto, este intérprete señala influencias recíprocas entre Séneca y San Pablo, y se inclina a defender la idea de una supervivencia personal en el filósofo latino, aunque no la manifestara claramente por temor a las consecuencias.

Al margen de la prolongación de la vida en un hipotético más allá de vida plena o en un futuro consolatorio de sombras de celebridad, lo importante en Séneca es la labor del sabio en su tiempo, su mundo, su entorno. Y aunque haya un cierto pesimismo respecto al éxito de esa tarea, lo cierto es que el hombre sabio sí puede irradiar y de hecho irradia una influencia beneficiosa en la sociedad coetánea y futura, mediante su ejemplo, sus consejos, fruto de la sabiduría acumulada. Es más, no puede dejar de hacerlo de esta manera, porque la amistad y, en su grado más alto, el amor, brotan de esa concepción unitaria del *lógos* cósmico y de la naturaleza humana¹³⁶. Aquí también observo una nota común con la concepción del estado de sabiduría que busca Spinoza y la defensa de su proyección comunitaria. Nunca el conocimiento puede desembocar en un frío círculo solip-sista, sino que su vocación es trascender de alguna manera, y esa trascendencia es siempre hacia los otros (tanto en Séneca como en Spinoza, desde sus peculiares posiciones inmanentistas, valga la paradoja terminológica entre inmanencia y trascendencia), aunque considero que el grado de optimismo del autor holandés es mayor que el del autor latino. Recorde-

¹³¹ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo I, pág. 138: «En suma, que a pesar de sus nociones religiosas, algo vaporosas y deísticas, Séneca presenta una doctrina espiritualista casi inmaculada, como los demás grandes estoicos, distinguiéndose por la elevación de su sentido moral, que es uno de los aspectos principales de la espiritualidad».

¹³² *Ibíd.*, tomo I, pág. 232.

¹³³ *Ibíd.*, tomo II, pág. 319.

¹³⁴ Cfr. Proietti, ob. cit., págs. 49-50.

¹³⁵ Cfr. Celso Rodríguez Fernández, «Epistulae morales ad Lucilium: Séneca Cristiano» en *Séneca, dos mil años después*, ob. cit., págs. 307-332.

¹³⁶ Cfr. Elorduy, ob. cit., tomo II, págs. 229, 233 y 240.

mos que la *meditatio vitae* de Spinoza es lo opuesto a la *meditatio mortis* senequista¹³⁷.

Recapitulando lo analizado, he pretendido ofrecer una panorámica lo más amplia posible de la evolución del tratamiento de las pasiones en dos autores estoicos (Crispo y Séneca) y sus relaciones con el planteamiento de Spinoza. Para ello he seguido un determinado hilo conductor, sabiendo que muchos otros eran posibles: ¿son naturales las pasiones o antinaturales, racionales o irracionales?, ¿cuál es su relación con la corporalidad?, ¿cómo concebir la unidad del ser humano, o su dualidad?, las estrategias frente a lo pasional (eliminación o moderación), su relación con la razón y la libertad, el ideal del sabio y su vinculación con la divinidad, pesimismo u optimismo acerca de la naturaleza humana. La mayoría de estas cuestiones se harán presentes de uno u otro modo en Lipsio, Descartes y el propio Spinoza, porque la afectividad tiene que ver con esas grandes preguntas sobre lo que se concibe como realidad, en general, y realidad humana, en concreto.

A.3. ¿ESTOICISMO INFILTRADO EN SPINOZA?

Repasemos algunas de las interpretaciones destacadas que se han ofrecido sobre las posibles influencias del estoicismo en Spinoza, además de las ya indicadas.

Uno de los primeros autores que buscó las fuentes estoicas del espinozismo fue Wilhelm Dilthey, otorgándoles una gran importancia —excesiva según otros autores—, no solo en la génesis del pensamiento del filósofo holandés, sino en la de toda la cosmovisión de la antropología filosófica y del sistema natural de la ciencia en los siglos XVI y XVII¹³⁸. Según Dilthey, la recuperación del estoicismo romano —gracias también a la labor filológica, de traducción e interpretación, de los humanistas holandeses, como Justo Lipsio— se halla en la base del teísmo religioso universal del Renacimiento. Su impronta se deja ver en Zwinglio, Sebastián Franck, Coornhert y, en general, en los llamados ‘libertinos’¹³⁹. Y además, en el ámbito de la Filosofía, el Derecho, la Física, la Moral: Cherbury, Bacon, Charron, Telesio, Bruno, Grocio, Descartes, Hobbes, Spinoza, y un largo etcétera. El listado de los autores de los que se hace eco Dilthey es tan amplio como abarcar los autores más importantes de la época en los diferentes campos del saber. Pocos escaparían a esta influencia. Los puntos claves que resumen este retor-

¹³⁷ Cfr. Proietti, ob. cit., pág. 53.

¹³⁸ Cfr. Wilhelm Dilthey, *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1947 (ed. original, 1914).

¹³⁹ Véase asimismo el libro de Bertelli, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, ob. cit.

no a la Estoa se encuentran en los siguientes elementos: las nociones comunes, la idea de luz natural (*lumen naturale*), la autoconciencia como germen de la sabiduría, el instinto de la propia conservación (el *conatus*) como virtud, la teología natural, el determinismo físico (conexión causal absoluta de todos los fenómenos) aplicado también al ámbito de las pasiones y de la política, el monismo panteísta vinculado a dicho determinismo.

En cuanto a las influencias concretas sobre Spinoza del estoicismo romano, Dilthey no duda que fueron numerosas: la idea de *conatus*, la distinción entre apetito y deseo, la afinidad y utilidad recíproca de los hombres racionales, el ideal del sabio u *homo liber*, la diferencia entre pasiones y afectos, el mundo físico y el mundo afectivo como sistemas de fuerzas sujetas a leyes, el paralelismo entre cuerpo y espíritu, la visión inmanente de la realidad, la vinculación de virtud y conocimiento, la crítica del arrepentimiento y la compasión. Pero, junto a las semejanzas, aparecen diferencias y polémicas, tales como la postura ante el suicidio. Todo ello no le impide a Dilthey reconocer la originalidad del pensamiento espinosista: crisol *sui generis* de la época, filosofía atractiva donde las haya («brillante cristal»)¹⁴⁰, ya que creó algo nuevo a partir de muchas fuentes: no solo el estoicismo, vía directa a través de las lecturas de los antiguos, sino también las huellas, más o menos marcadas, de Vives, Telesio, Bruno, Descartes, Hobbes, todos ellos, por cierto, imbuidos de la Estoa:

Spinoza digiere lo que ha leído y lo convierte en fuerza vital propia. Por tal razón, todas las demostraciones de dependencia directa sirviéndose de paralelos se mueven en límites muy estrechos. Pero el núcleo de sus ideas está inspirado, desde el primer diálogo, por un gran movimiento de la época, sea cualquiera el modo cómo en particular llegó a su conocimiento.

De la relación de su profunda alma con este movimiento ambiente surge la forma interna y la estructura de su sistema. Esto se nos ofrece con tal nitidez lo mismo en la *Ética* que antes en el fragmento *De emendatione* y todavía antes en el *Tratado*, que en este aspecto Spinoza se planta ante nosotros como *un cristal transparente*¹⁴¹.

Me he permitido la cita literal de este texto por la comparación que ya entonces estableciera Dilthey entre la filosofía de Spinoza y la transparencia de un cristal. Esta ha sido y sigue siendo una de las claves interpretativas y hasta literarias al tratar al filósofo holandés: recordemos la importancia de la ciencia de la óptica en aquella época y en la propia vida de Spinoza, además de toda la tradición de raigambre platónica y neoplatónica que

¹⁴⁰ Cfr. Dilthey, ob. cit., pág. 308.

¹⁴¹ *Ibíd.*, pág. 435. [La cursiva de las tres palabras finales es mía]. Véase *supra* capítulo primero, apartado B.5., nota 219 donde cito un artículo propio en que trato este aspecto.

vincula el conocimiento con la visión, ya desde el texto fundante del Mito de la Caverna e incluso antes (la tradición pitagórica y Empédocles). Y tratando de Spinoza y los cristales, no olvidemos el último terceto de uno de los dos afamados sonetos borgianos dedicados al filósofo:

Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito
mapa de Aquel que es todas sus estrellas¹⁴².

¿Acaso gran parte del *mysterium Spinozae* estriba en su luminosa transparencia? Así lo he creído siempre.

Una vez hecho este paréntesis, casi un escolio de homenaje, volvamos a las interpretaciones sobre la posible influencia estoica en Spinoza. Entre los estudiosos que cargan más las tintas en la descripción de un «Spinoza estoico» se encontrarían, según Gunther Coppens¹⁴³, los siguientes nombres: Dunin von Borkowski¹⁴⁴, K. de Jong, A. Graeser¹⁴⁵ y Susan James. Coppens rechaza esta hipótesis y defiende que sí habría cierta influencia de Lipsio en Spinoza, mediada a través de la vía cartesiana, pero concluye con la atribución de un mayor peso específico del estoicismo sobre Descartes que sobre Spinoza. Coppens sintetiza al máximo las ideas de dos de los cuatro intérpretes mencionados (Jong y James), y también los critica. Así De Jong compararía el *pneuma* estoico con la sustancia espinosista y vincularía con la Estoa, y en concreto con Séneca, el origen de ciertos términos de Spinoza, como *natura naturans*, *fortuna*, *anima*¹⁴⁶. Más recientemente, Susan James buscaría el eco estoico en las obras de Spinoza y se fijaría en la teoría de las pasiones en Cicerón, señalando las similitudes con el filósofo holandés¹⁴⁷.

¹⁴² Cfr. Borges, *Antología poética 1923-1977*, 1981, pág. 75. El soneto en cuestión data del año 1964. El poeta argentino le dedicó otro soneto a su amado filósofo. Sobre el interés de Borges por Spinoza, véase *supra* capítulo primero, apartado B.5., y nota 221.

¹⁴³ Cfr. Gunther Coppens, «Lipse, Descartes et Spinoza. Passions, volonté et raison» en *Spinoza et la Renaissance*, de Saverio Ansaldi (dir.), Groupe de recherches spinozistes, travaux et documents n.º 12, París, PUPS, 2007, págs. 81-91.

¹⁴⁴ Véase Stanislaus von Dunin-Borkowski, *Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte des Weltphilosophie*, Münster, Aschendorffschen Buchh. 1910; *Spinoza nach dreihundert Jahren*, Berlín, F. Dümmler, 1932 y *Spinoza*, Münster, Aschendorffschen Vlgsbuchh., Publication Date: 1933-1936.

¹⁴⁵ Véase A. Graeser, «Stoiche Philosophie bei Spinoza» en *Revue Internationale de Philosophie*, 3/1991, núm. 178, págs. 336-346.

¹⁴⁶ Véase K. H. E. de Jong, *De Stoa. Een wereld-philosophie*, Ámsterdam, Becht, 1936 y *Spinoza en de Stoa*, Leiden, Brill, 1939.

¹⁴⁷ Véase Susan James, «Spinoza the stoic» en Tom Sorrell, *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford, Clarendon Press, 1993, págs. 289-316.

La mayoría de los autores actuales abandona la línea interpretativa de neta influencia, y se decanta por una postura mucho más matizada. Prefieren hablar de coincidencias, resonancias, o apropiación paradójica, pero fundamentalmente, de diferencias y críticas de Spinoza al estoicismo. Por ejemplo, Akkerman critica el exceso de Dilthey al valorar esta influencia estoica¹⁴⁸, y de manera más escueta, señala como ideas comunes entre Séneca y Spinoza, entre otras, las siguientes: la oposición entre razón e imaginación, la importancia de las cosas eternas, la mención de la causa eficiente, la virtud entendida como su propia recompensa¹⁴⁹. Aún así, Akkerman mantiene que no hay pruebas de una dependencia ni de una influencia tan clara. Según este autor, también hay muchas diferencias que indican que, aunque Spinoza leyó a Séneca, no lo hizo para dialogar con sus ideas o su sistema:

Tengo la impresión de que Spinoza ha leído sin lugar a dudas las *Epístolas* de Séneca, en parte con aprobación, en parte con una sorprendente incomprensión, a veces con aversión. Él las ha leído *quasi aliud agenda*, como si estuviera ocupado en otra cosa, a saber, en su propio sistema filosófico, que no ha tomado prestado de nadie. Las piezas de este sistema, vocablos e ideas proceden de varios lugares y a veces también de Séneca¹⁵⁰.

Entre esas fuentes tan heterogéneas a las que se refiere Akkerman, y que no restan ni un ápice de originalidad a la filosofía de Spinoza, las habría de origen griego, judío y escolástico¹⁵¹.

Proietti relaciona las *Cartas a Lucilio* con el TIE de Spinoza, aunque constata que la presencia es difusa y *sub oculos*, y por eso llega a emplear el término ‘crylicitaciones’ para señalar dicha relación. Ante su propia crisis individual, Spinoza habría hecho una conversión al estoicismo, pero transformándolo: recogería el concepto del proficiente o aprendiz de sabio por un lado, cambiaría su visión de la interioridad y de la comunicación del bien en la sociedad de sabios, además de criticar el concepto de alma y su inmortalidad y la meditación sobre la muerte. Asimismo, Proietti se hace eco de la obra de Vona, según el cual, las influencias estoicas sobre Spinoza serían muy generales, y habría que destacar otras, como San Agustín, la concepción aristotélico-tomista, León Hebreo¹⁵².

¹⁴⁸ Cfr. Akkerman, ob. cit., págs. 21, 22 y 26.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 24.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 27.

¹⁵¹ *Ibíd.*, pág. 21.

¹⁵² Cfr. Proietti, ob. cit., págs. 39, 40, 41, 47, 53 y 54.

Alexandre Matheron presenta los siguientes temas que se pueden contrastar entre Spinoza y el estoicismo: la identificación de Dios y la Naturaleza, la ley de la necesidad universal, las nociones comunes, la teoría del *conatus*, la pasión como alienación, la salvación como autonomía y como amor al Dios-Naturaleza, y la relación entre la moral del sabio y la moral del ignorante¹⁵³. Analiza en concreto tres frases en la *Ética* de inspiración más o menos estoica, y concluye que, a pesar de ciertas similitudes, Spinoza critica también el estoicismo, ya que los afectos pasivos no se pueden eliminar totalmente por una mera decisión de la voluntad racional, debido a que siempre nos hallamos influidos por causas exteriores. En conclusión, según Matheron la utilización que del estoicismo hace Spinoza no deja de ser paradójica, ya que lo considera beneficioso en ciertos aspectos prácticos de su aplicación, aunque no por las razones que un estoico ortodoxo defendería, ya que la anhelada consolación nunca es total ni definitiva. Matheron vería en esta actitud ambivalente espinosiana, un problema interno a su filosofía: la falta de una articulación o continuidad clara entre el segundo y el tercer grados de conocimiento¹⁵⁴. Y ese es uno de los puntos débiles de la *Ética*.

Martínez prefiere hablar de resonancias más que de influencias netas, y quizás sea una atinada expresión para referirse a esta relación. También recoge en su obra los clásicos temas comunes: «[...] la identificación de Dios con el Universo o la naturaleza, las difíciles relaciones entre el sabio y los ignorantes, el posible control de las pasiones por la razón y la identificación del saber con la virtud y la felicidad»¹⁵⁵.

Otro autor que incide en las resonancias del estoicismo en general y en Spinoza en particular, es Firmin DeBrabander¹⁵⁶. Siguiendo la propuesta

¹⁵³ Cfr. Alexandre Matheron, «Le moment stoïcien de l'*Éthique* de Spinoza» en *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle* (direction de Pierre-François Moreau), tomo I, París, Albin Michel, 1999, págs. 302-303.

¹⁵⁴ *Ibid.*, págs. 314-316.

¹⁵⁵ Cfr. Martínez, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, ob. cit., pág. 11.

¹⁵⁶ Cfr. Firmin DeBrabander, «Spinoza on the Prospect of Happiness» en *Stoicism. Traditions and Transformations*, ob. cit., págs. 198-213. DeBrabander desarrolla ampliamente estas ideas en su obra *Spinoza and the Stoics: Power, Politics and Passions*, Londres, Continuum, 2007. Javier Peña, en su reseña de este libro que aparece en el *Boletín de bibliografía spinozista*, núm. 10, valora las aportaciones de DeBrabander al estudio del estoicismo en Spinoza, pero también critica las insuficiencias de una interpretación exclusivamente terapéutica de la moral de Spinoza, en detrimento de los aspectos gnoseológicos, metafísicos y políticos. Sobre el aspecto terapéutico de la moral estoica y de las visiones de Descartes y de Spinoza, véase Werner Stempel, *Die Therapie der Affekte bei den Stoikern und Spinoza: eine vergleichende Untersuchung zur Ethik und philosophischen Psychologie*, Bamberg, Bamberger Fotodruck R. Rodenbusch, 1969; Derk Pereboom, «Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza» en *Faith and Philosophy*, 11, 1994, págs. 592-625.

de Matheron de comparar algunos conceptos estoicos con la filosofía de Spinoza, DeBrabander se centra en el carácter terapéutico que ambas teorías morales manifiestan y analiza la crítica espinosista al ideal de perfección moral estoico, que resulta humanamente inalcanzable.

Otro especialista como A. A. Long considera más relevantes las diferencias que las afinidades entre las ideas estoicas y las de Spinoza, especialmente en los planos de la metafísica y de la cosmología¹⁵⁷. Long ubicaría las semejanzas más en un sentido de apropiación casi inconsciente o de coincidencia intelectual, que en una influencia directa. Esa misma línea de interpretación es la que defiende Jon Miller, cuando nos habla de una ausencia de textos concretos en Spinoza que pudieran vincularlo de modo directo con los estoicos, aunque haya elementos teóricos comunes¹⁵⁸.

En cualquier caso, es evidente que la mayoría de los autores se ponen de acuerdo en destacar una serie de aspectos compartidos.

A.4. MÁS ESTOICISMO, ENTONCES Y AHORA

Abordar el estudio de la Estoa permite calibrar la verdadera importancia de su pensamiento y sus influencias, a veces silenciadas o no tenidas muy en cuenta, hecho que también ocurrirá con Spinoza (será negado de cara a la galería y, sin embargo, muy leído y asimilado con mayor o menor fortuna). Hay una presencia permanente del estoicismo en la historia del pensamiento, observada a la luz de distintas interpretaciones: desde una influencia omnímoda como la que habría estudiado Dilthey, hasta una lista moderada de autores influidos, como nos señala Akkerman (Montesquieu, Diderot, Rousseau)¹⁵⁹.

Varios autores han estudiado la influencia del estoicismo, especialmente a través de la figura de Séneca, en el pensamiento moralista de los siglos XVI y XVII, y en su vertiente más clara: la filosofía como arte de vivir individualista. Así Karl Alfred Blüher analiza la peculiar lectura que del estoicismo de Séneca hicieron Montaigne, Bacon y Gracián, y sigue para ello un preciso hilo conductor: la nueva visión de una cultura interior del yo, que cristaliza de modo admirable en el *cogito* cartesiano¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Cfr. A. A. Long, «Stoicism in the Philosophical Tradition. Spinoza, Lipsius, Butler» en *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007 (1.ª ed., 2003), págs. 7-29.

¹⁵⁸ Cfr. Jon Miller, «Stoics, Grotius, and Spinoza on Moral Deliberation» en *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, ob. cit., págs. 116-140.

¹⁵⁹ Cfr. Akkerman, ob. cit., pág. 34.

¹⁶⁰ Cfr. Karl Alfred Blüher, «Sapientia ars vitae'. Séneca inspirador de un arte de vivir individualista en el pensamiento moralista europeo de los siglos XVI y XVII» en *Séneca, dos mil*

No olvidemos, sin embargo, que, apoyada por un número impresionante de traducciones, casi toda la literatura moralista del final del siglo XVI y de principios del siglo XVII ha sido marcada por el influjo de las ideas de Séneca sobre la constitución interior de una sabiduría individual concebida como un 'arte de vivir' que compromete plenamente la responsabilidad moral del Yo y que se basa en la idea eminentemente moderna según la cual el conocimiento de sí mismo y el análisis racional de su conducta interior permitirían al hombre convertirse en el libre árbitro de su destino¹⁶¹.

Moreau se centra en la influencia del estoicismo desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII, en especial, en la teoría de las pasiones; y añade que también se puede rastrear su huella en las ciencias de la vida, las doctrinas sobre el derecho natural, e incluso, en la teoría social de Adam Smith (concepto de simpatía)¹⁶². Victor Goldschmidt insiste en la universalidad de la doctrina estoica a través de los tiempos más allá de renacimientos concretos, y sigue su pista desde el neoplatonismo hasta la literatura de Corneille o Emerson, pasando por el neoestoicismo de Lipsio, el escepticismo de Montaigne o las morales racionalistas de Descartes y Spinoza¹⁶³. Esa misma línea interpretativa de la permanencia y «omnipresencia» del estoicismo es la que sigue Michel Spanneut¹⁶⁴. En cambio, Jacqueline Lagrée considera desproporcionada esta interpretación de Spanneut y prefiere hablar de una presencia más menos continuada, teniendo en cuenta múltiples transformaciones y desplazamientos teóricos. En este sentido, y centrándose en la vigencia que pueda tener la virtud de la constancia, nos remite a la actitud de coherencia y fuerza moral necesarias en tiempos de flagrantes injusticias, como el período del nazismo¹⁶⁵.

años después, ob. cit., págs. 625-636. Para una de las primeras lecturas comparativas de Descartes y Montaigne, véase el libro ya clásico de Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnier, 1942. Esta interpretación caracteriza el pensamiento de Descartes como «humanismo de la sabiduría» con el objetivo de diferenciarlo del escepticismo de Montaigne y del realismo dramático de Pascal.

¹⁶¹ Cfr. Blüher, «Sapientia ars vitae». Séneca inspirador de un arte de vivir individualista en el pensamiento moralista europeo de los siglos XVI y XVII», ob. cit., pág. 627.

¹⁶² Cfr. Moreau, «Les trois étapes du stoïcisme moderne» en *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, ob. cit., pág. 25.

¹⁶³ Cfr. Victor Goldschmidt, «El estoicismo antiguo» en *Historia de la Filosofía. La Filosofía griega*, ob. cit., págs. 273-296.

¹⁶⁴ Cfr. Michel Spanneut, *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973.

¹⁶⁵ Cfr. Jacqueline Lagrée «La vertu stoïcienne de constance», en *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, ob. cit., págs. 111-112. La autora cita el famoso texto del matemático francés, comprometido de forma heroica en contra del nazismo, Jean Cavaillès, donde se declara espinosista por considerar necesario luchar contra esa barbarie, pág. 112.

El estoicismo también ha hecho acto de presencia en la filosofía del siglo xx y en la actualidad. Se podría considerar que la importancia del yo en la teoría de Michel Foucault es un signo de ello¹⁶⁶. Incluso hay ahora un renacer de la filosofía estoica a la luz de los turbulentos tiempos que vivimos. Tal es el caso de Martha C. Nussbaum, quien trata de actualizar y crear un nuevo estoicismo apto para las crisis existenciales del ser humano¹⁶⁷. La hipótesis fundante de su neoestocismo contemporáneo consiste en lo siguiente: considerar las emociones como una respuesta inteligente ante la captación de los valores, y que tiene consecuencias en nuestros juicios éticos¹⁶⁸. Las emociones desempeñan un papel crucial en los razonamientos. Hay que tenerlas muy cuenta y revisar la estructura compleja que las constituye. Según Nussbaum, dicha estructura cognitiva posee un cierto carácter narrativo, ya que las emociones son el reflejo de la historia personal de cada uno, a la hora de relacionarse con los otros (queridos y no queridos) a lo largo de la vida. Ese tinte biográfico le lleva a plantearse la necesidad de la literatura en la filosofía moral que, en este caso, constituiría una teoría cognitiva-evaluadora de las emociones. La autora sitúa los antecedentes de este planteamiento en los estoicos y en la obra de Proust. De ahí que haga una revisión de la teoría estoica para mejorarla y aprovechar aquello que todavía pueda servir en la actualidad, teniendo en cuenta las aportaciones de la psicología profunda y de la neurobiología. Nussbaum acepta el fuerte componente cognitivo de toda emoción, pero además hay que considerar otros elementos que la enriquecen y también la convierten en fuente de conflictividad. Ahí residiría el papel de la imaginación, de la motivación, de las experiencias personales vividas (todo el pregnante mundo de la infancia), y de las normas sociales. «Pero la peculiar profundidad y el carácter potencialmente aterrador de las emociones humanas derivan de los pensamientos, especialmente complejos, que los humanos suelen concebir sobre su propia necesidad de objetos y sobre su control imperfecto de los mismos»¹⁶⁹.

Nussbaum propone la necesidad de comprensión de ese mundo afectivo con el objetivo de alcanzar una vida plena y enraizada en valores propios y comunitarios, cuyo eje sea la imbricación de inteligencia y amor¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Cfr. Veyne, ob. cit., págs. 12-14.

¹⁶⁷ Cfr. Martha C. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Madrid, Paidós, 2008 (ed. original, 2001).

¹⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 21.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 37.

¹⁷⁰ Nussbaum no se olvida de la comunidad entre humanos y otros animales, tan en boga en los debates filosóficos actuales. (Recordemos las ideas de Peter Singer acerca de los derechos de los simios, aunque Nussbaum no lo cite). Tener en cuenta las emociones de los animales y nuestra relación con ellos supone una clara crítica al planteamiento estoico tradicional. *Ibíd.*, págs. 25 y 113-166.

¿No rezuma esto Spinoza por todos los poros? Creo que no solo hay estoicismo remodelado en esta autora, sino también resonancias del *amor intelectual de Dios*¹⁷¹, aunque existan claras diferencias en otros aspectos filosóficos, como en la concepción de la compasión. Nussbaum revisa el debate filosófico sobre esta emoción, actualizando y confrontando los argumentos clásicos que, desde posturas negadoras o propiciatorias, han tratado el asunto. Analiza las objeciones clásicas a la compasión que dieron los estoicos, Spinoza, Nietzsche, y propone una nueva visión de aquella, necesaria para una moralidad completa: «Por otra parte, la compasión da una vitalidad esencial a la moralidad y le ofrece una conexión sin la cual quedaría peligrosamente vacía y desarraigada»¹⁷².

En la actualidad se está produciendo un renacer de los estudios sobre la filosofía estoica y su relación con las emociones, y no solo presente en Nussbaum. Un autor ya mencionado, Becker, al hilo de un análisis riguroso de los principales aspectos de la ética del estoicismo, pone de manifiesto la actualidad de algunos de sus planteamientos, como la implicación de cognición y emoción, y la necesidad de emociones positivas o saludables para una vida buena. Al mismo tiempo critica el poder excesivo que se concede al pensamiento de cara a controlar, transmutar o eliminar las emociones. Becker nos recuerda que no siempre lo cognitivo vence el impacto afectivo y que incluso contenidos cognitivos verdaderos no llevan a un afecto adecuado, ni a un actuar racional. Tampoco explicarían los estoicos los afectos no referenciales (sin causa exterior), ni agotarían toda la compleja vida emotiva que aún está por descubrir¹⁷³.

Nos encontramos con uno de los asuntos más fascinantes que se puedan tratar en nuestros tiempos: algo está evolucionando en el ser humano como especie y toda la emocionalidad se halla en juego para que sigamos sobreviviendo y no desaparecer en la nada, a fuerza de neurosis, estrés y dependencias patológicas varias. ¿Tendremos que pensar distinto?, ¿tendremos que sentir distinto? Deberemos vivir de otra manera para que la conciencia se transmute en una vida más saludable, individual y comunitariamente.

El estoicismo aportó su granito de arena en esta tarea de explicar cambios profundos en épocas de crisis. Intentó comprender más y mejor al ser humano y preservarlo de un mundo conflictivo y peligroso, para integrarlo en un cosmos más amplio y armónico, dentro una red de interdependencias entre todos los seres. La realidad para los antiguos todavía era fría y, en muchos casos, implacable. Había que protegerse. Será después, con el cris-

¹⁷¹ La propia autora así lo reconoce. *Ibíd.*, págs. 66 y 556-559.

¹⁷² *Ibíd.*, pág. 442.

¹⁷³ Cfr. Becker, ob. cit.

tianismo, cuando se incorporen nuevos valores que dulcificarán esa visión, y acaso, ¿nos civilizarán más?: el amor compasivo, el arrepentimiento vinculado a la responsabilidad y también a la culpa, el valor del sacrificio personal, las decisiones libres en una paradójica mezcla de voluntad y confianza, la importancia de la comunicación interior con el propio yo y con lo divino (sentido de la confesión). No entro aquí en el debate acerca del debe y del haber de la religión cristiana en la historia. Lo único que destaco ahora es que aquellas ideas cambiaron el mundo para siempre, y en concreto, la manera de enfrentarse a los problemas morales.

A caballo entre los siglos xvi y xvii, un humanista de los Países Bajos, Justo Lipsio, intentará una síntesis entre las viejas ideas del estoicismo y los ideales cristianos ya establecidos y, sin embargo, en proceso de crisis y transformación profunda¹⁷⁴. Sus obras serán uno de los cauces propicios para que las ideas griegas y romanas aterricen de nuevo en la Europa continental y en un país que, a la sazón, era hegemónico: la Holanda febril que, por entonces, encarnaba como ninguna otra nación los valores de la civilización.

B. RENACER DEL ESTOICISMO E IMPRONTA CRISTIANA: JUSTO LIPSIO

B.1. LA GESTACIÓN DEL NEOESTOICISMO

El humanista de los Países Bajos que iba a publicar su traducción de las obras de Séneca en 1605 y constituir las bases de un estoicismo cristiano o neoestoicismo, Justo Lipsio, no actuaba en vacío¹⁷⁵. Tenía tras de sí toda una larga tradición que había permitido la supervivencia estoica a través de su duelo, en muchas ocasiones amistoso, con la religión cristiana. Ya el hálito de la Estoa se había dejado sentir en el neoplatonismo, el gnosticismo, e incluso las corrientes herméticas. El estoicismo va a proporcionar asimismo muchos elementos conceptuales y expresivos para la elaboración de la primitiva teología cristiana, desde Clemente de Alejandría a San

¹⁷⁴ Dilthey estudia el ambiente holandés tan propicio para esa conjunción de elementos tales como: el estoicismo romano, la doctrina arminiana de la libertad de cariz idealista y un elevado concepto de Dios. Ese nuevo estoicismo impregnará toda la vida cultural, desde la poesía al drama, pasando por la filosofía moral o arte de vivir y su relación, a veces complicada, con las distintas sectas religiosas. Cfr. ob. cit., pág. 437.

¹⁷⁵ Además de Lipsio, otros autores que contribuyeron a esta tarea filológica de reconstruir el estoicismo romano en los Países Bajos fueron: G. Johannes Vossius, Caspar Scioppius y Daniel Heinsius. Sin embargo, el más prestigioso y que más influencia ejerció fue Lipsio. *Ibid.*, págs. 436-441.

Agustín. De alguna manera, el estoicismo supone una muy buena preparación al cristianismo. Los Padres de la Iglesia, aunque adversarios de esa corriente greco-romana, no dejaron de ser sus más destacados transmisores a través de numerosas citas. Y además, tomaron elementos de su epistemología, su física, pero sobre todo, de su moral. Será Boecio, con su obra *Consolación de la filosofía* y su noción de la providencia divina, quien mantenga vivos los ecos de Cicerón y de Séneca en la Edad Media. Sin embargo, después de este autor no podemos constatar en el Medievo una presencia nítida y continuada del estoicismo, si exceptuamos la obra de Abelardo y algunos florilegios morales como los de Guillermo de Conches. Habrá que esperar al final de la Edad Media (los escritos consolatorios de Thomas de Kempis y la obra de Petrarca), y definitivamente, al Renacimiento y su recuperación de la Antigüedad, para volver a toparnos con esta antigua concepción del mundo. De un lado, Pomponazzi retorna al viejo naturalismo estoico, de otro, Justo Lipsio, Guillermo du Vair y Pierre Charron fundan el neoestoicismo, insistiendo en la reforma moral y la importancia de la conciencia, del sujeto activo en la dirección de la propia vida¹⁷⁶.

El empuje inicial para esta recuperación serán las ediciones que, gracias a la milagrosa imprenta, se hagan de las fuentes antiguas, fundamentalmente de Séneca, aunque también de antologías de dichos morales estoicos, los florilegios. Además adquieren relevancia las traducciones de la obra de Plutarco. La presencia del estoicismo era ya importante, como ha estudiado en profundidad Julien Eymard d'Angers, y es constatable en las numerosas ediciones que se hicieron de los tres autores estoicos más difundidos: Séneca, Marco Aurelio y Epicteto¹⁷⁷. D'Angers destaca que el período de mayor apogeo en la fiebre impresora de dichos autores iría de 1500 a 1640¹⁷⁸. Todas esas lecturas se reflejan en las numerosas citas, directas o indirectas que de la Estoa aparecen en las obras de la época, y su continua presencia en los círculos culturales. Este mismo autor considera que incluso hay una modalidad en la aceptación del estoicismo que consistiría en vincularlo con la *philosophia perennis*. Asimismo D'Angers señala que el estoicismo, tanto en su recepción en el siglo xvi como en su transmisión y evolución posterior en el siglo xvii, no solo recibe elogios, sino también innumerables críticas, y que el ambiente intelectual de la época dista mucho de ser sencillo, ya que conviven corrientes con interpretaciones muy

¹⁷⁶ Cfr. Goldschmidt, ob. cit., pág. 273. Asimismo véase *supra* notas 160, 161 y 163 de este capítulo.

¹⁷⁷ Cfr. Julien-Eymard d'Angers, «Le renouveau du stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle» (Actes du VII^e Congrès de l'Association G. Búdé, 1963), en *Recherches sur le Stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Leutershausen, Geor Olms Verlag Hildesheim-Nueva York, 1976, págs. 1-32.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, pág. 13.

distintas: el estoicismo cristiano, el movimiento de los libertinos, el humanismo cristiano y el agustinismo ambiental¹⁷⁹.

Siguiendo la estela de Julien-Eymard d'Angers, la estudiosa Jacqueline Lagrée reconoce que, antes de la labor divulgadora de Lipsio, existe ya una presencia del estoicismo en el siglo xvi, aunque todavía su conocimiento fuera parcial. Y refiere a autores como Bovel, Montaigne o Calvino¹⁸⁰. El mérito de Lipsio consiste en dar a conocer la totalidad del sistema estoico, su física y no solo su moral, y hacerla compatible con la visión cristiana, instaurando de esta manera un estoicismo cristiano, el neoestoicismo. Para ello traducirá las obras de Séneca y escribirá tres obras señeras de este nuevo movimiento: *De Constantia (Sobre la constancia)*, *Manuductio ad stoicam philosophiam (Manual de filosofía estoica)* y *Physiologia Stoicorum (Física de los estoicos)*¹⁸¹. Estos dos últimos tratados servirán de introducción y guía a la lectura de su edición de las obras de Séneca.

Justo Lipsio nace en 1547 en Isque, cerca de Lovaina. Perteneció a una familia católica y recibe una rica educación humanista y jurídica. Dedicado por completo a sus dos grandes vocaciones, la filosofía y la filología, trabaja sobre la obra de Tácito y la edita en 1574¹⁸². En la polémica estilística, filosófica y política de la época, que enfrenta a los seguidores de Tácito y Séneca por un lado, y a los de Cicerón y Livio por otro, Lipsio se decanta a favor de los primeros¹⁸³. Accede en 1579 a una cátedra de Historia

¹⁷⁹ Ibid., págs. 19-21.

¹⁸⁰ Cfr. Jacqueline Lagrée, *Juste Lipsie. La restauration du Stoïcisme*, París, Vrin, 1994, págs. 15-16. El propio Calvino comenta la obra de Séneca, *Sobre la clemencia*, antes de convertirse en enemigo de las ideas estoicas y llamar a sus defensores los 'nuevos estoicos'. Cfr. Sagrario López en su introducción a la edición de la obra de Diego Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, Madrid, Cátedra, 1999, pág. 79.

¹⁸¹ Cito los títulos de forma abreviada, que es la más conocida. Los títulos latinos completos son, respectivamente, los siguientes: *De Constantia libri duo qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres*, y *Physiologiae Stoicorum libri tres*. Cfr. Lagrée, ob. cit., págs. 19 y 256-257.

¹⁸² El interés por Tácito le viene a Lipsio de su estancia en Roma y a instancias de Mureto. Su propósito era utilizar la obra de Tácito para dirigir la atención sobre la prudencia en el arte de la política. Y para ello mostraba su preferencia por este historiador latino por encima de todos los demás. Cfr. López, ob. cit., pág. 71.

¹⁸³ Cfr. Bertelli, ob. cit., págs. 212-215 y 303. Bertelli considera que la reacción de Lipsio al ciceronismo reinante fue excesiva, y que el esteticismo barroco lispiiano incurría en defectos parecidos a los que criticaba. La influencia de su estilo cortado, lleno de élipis, fue grande en las universidades alemanas. Bertelli se hace eco del estudio de J. N. Paquot (*Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la Principauté de Liège et de quelques contrées voisines*, II, Lovaina, 1768), según el cual Lipsio caía en la contradicción de desaconsejar el estilo de Séneca y Tácito a los demás, mientras que él mismo sí lo utilizaba. Cfr. ob. cit., nota 19, pág. 303. Recordemos la valoración de la agudeza de las sentencias senequistas que Lipsio hacía. En cuanto al aspecto político de esta polémica,

en Leiden, y al cargo de Rector de dicha Universidad en cuatro ocasiones. Durante esta etapa publica una de sus obras de más influencia, *Sobre la constancia* (1584), en la que estudia el estoicismo y lo compara con el cristianismo. Otro libro destacado de estos años es *Politicorum sive civilis doctrinae...* (*Políticas*, 1589)¹⁸⁴; en él utiliza su gran conocimiento de los clásicos, especialmente de Tácito, como fundamento para una teoría política del buen gobierno, apta para las circunstancias tan complejas de la Europa del siglo xvi. Sus ideas políticas suponen una síntesis no muy lograda entre el realismo de Tácito, la huella de Aristóteles al identificar virtud y prudencia, y una actitud ambigua respecto a Maquiavelo que se refleja en su idea de la 'prudencia mixta' (se ha hablado de un maquiavelismo moralizado o enmascarado en él bajo la forma del tacitismo)¹⁸⁵. Lipsio defiende en esta obra que debería haber solo una religión en cada estado y que la figura del monarca ha de proteger esa religión y dar ejemplo al pueblo con su virtud y su prudencia, sabiendo aplicar la teoría a la acción¹⁸⁶.

Martínez resume la oposición entre los partidarios de los Estados absolutistas, que siguen la estela de Tácito y Séneca (teóricos del principado), y los defensores del ideal republicano, que recogen las ideas de Cicerón y de Tito Livio. Cfr. Martínez, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, ob. cit., pág. 12. Además, respecto a la recepción e influencia específicas del tacitismo en los siglos xvi y xvii en Europa, y en España en concreto, cfr. López, en su introducción a la obra de Saavedra, ob. cit., págs. 68-72. López afirma que el tacitismo se basa en la experiencia, la observación, el método inductivo y la razón natural como fuentes de conocimiento y de acción, frente a las doctrinas especulativas de la tradición escolástica, pág. 70.

¹⁸⁴ El título completo es: *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, quid ad Principatum maxime spectant*. Cfr. Lagrée, ob. cit., pág. 256. Hay traducción española temprana de esta obra a cargo Bernadino de Mendoza, editada en Madrid en 1604. Dicha traducción se recuperó y se revisó en la siguiente edición: Justo Lipsio, *Políticas*, Madrid, Tecnos, 1997, con estudio preliminar y notas de Javier Peña Echeverría y Modesto Santos López. En este estudio, los autores hacen una valoración crítica de esta obra de Lipsio, donde recogen el éxito editorial y coyuntural que tuvo en su tiempo, por un lado, frente a su escasa originalidad y pecar de cierta superficialidad, por otro. En cualquier caso, concluyen que la obra es muy digna de tener en cuenta por su importancia histórica real, ya que ejerció gran influencia en las concepciones políticas de esta época, en especial en España.

¹⁸⁵ Cfr. el estudio preliminar de Peña Echeverría y Santos López a la edición española de las *Políticas*, ya citada; en él se señalan las inconsistencias propias de una obra donde se teje una síntesis de filigrana entre posturas contrapuestas. Sobre su teoría política, véase el artículo de Gerhard Oestreich «Justus Lipsius und der politische Neustoizismus in Europa» en el volumen colectivo *Stoicism in European Philosophy, Literature, Art, and Politics. A Cultural History from Antiquity to Modernity / Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, vol. I, Editado por Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt y Bernhard Zimmermann, Berlín, Editorial Walter de Gruyter (Berlín-Nueva York), 2008, págs. 575-630.

¹⁸⁶ Cfr. Lagrée, ob. cit., pág. 18. Esta autora comenta su paradójica doctrina al vivir en el país donde conviven (a veces con tensiones) múltiples corrientes religiosas. También cfr. López, ob. cit., págs. 82-85. López señala que el modelo de gobernante virtuoso que defiende Lipsio influyó para que algunos intelectuales se lanzaran al campo de la política (Quevedo en España).

A pesar de su buen hacer diplomático y su tolerancia, una situación de cierta incomodidad (al ser un católico en un país calvinista), le lleva a abandonar Leiden y aceptar la cátedra de Historia de la literatura latina en Lovaina en 1592¹⁸⁷. Precisamente la enseñanza del latín le facilitará la tarea de traducir las obras de Séneca (la edición crítica aparece en 1605), y escribir los manuales didácticos sobre filosofía estoica (que publica en 1604). Lipsio sabe sacar partido de los textos latinos clásicos y crear síntesis de gran utilidad filosófica, política y moral para la sociedad de su tiempo¹⁸⁸. Siguiendo la estela del estoicismo, propugna una tarea intelectual y pública de servicio activo a la humanidad, que tiene su reflejo más inmediato en la concepción de la amistad y del discipulado en el ámbito cultural¹⁸⁹.

Su muerte relativamente temprana, en 1606, no impide que su impronta humanista y estoica se encuentre muy presente en la cultura europea del seiscientos. Un ejemplo muy significativo de este hecho es la relación del pintor Peter Paul Rubens con Lipsio y el homenaje póstumo que le hace en uno de sus cuadros, el titulado *Los cuatro filósofos* (hacia 1611)¹⁹⁰. En él aparece autorretratado el pintor junto con su hermano Philipp, recientemente fallecido, y los humanistas Lipsio (que señala un libro, probablemente de Séneca) y su también discípulo Jan van den Wouwer. La quinta figura que preside y arroja la reunión de este círculo humanista es Séneca, representado a través de un busto colocado en un hueco de

¹⁸⁷ Respecto a la ambigüedad religiosa de Lipsio y a las supuestas conversiones (del catolicismo al luteranismo en Jena, luego al calvinismo en Leiden, y finalmente otra vez al catolicismo en Lovaina), me remito a la especialista Lagrée, la cual considera que Lipsio se mantuvo católico siempre, a la par que prudente en sus manifestaciones según el lugar donde vivía. Incluso llega a calificar su cristianismo como de cierta vaguedad, aunque siga la estela agustiniana. Cfr. ob. cit., págs. 17-18, nota 7. Para el complejo clima de movilidad y deslizamientos de ideas y adhesiones religiosas en la época, asimismo cfr. Bertelli, ob. cit., págs. 212-215.

¹⁸⁸ Cfr. López, ob. cit., pág. 79.

¹⁸⁹ Lipsio alojó estudiantes en su casa no solo con un propósito pedagógico sino también moral, bajo el régimen de *contubernio* (maestro y joven discípulo que conviven y se enriquecen mutuamente con la transmisión del conocimiento). Cfr. López, ob. cit., pág. 80. López desarrolla el triple sentido en que la amistad era entendida por Lipsio: el ya explicado *contubernio* al estilo romano, la relación esporádica con personas afines y la correspondencia con otros intelectuales.

¹⁹⁰ Cfr. Bertelli, ob. cit., págs. 212-214. Asimismo cfr. Mark Morford, *Stoics and neo-stoics: Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton, Princeton University Press, 1991 y Martínez, *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, ob. cit., págs. 11-12. Martínez recoge más ejemplos de esta presencia senequista en el mundo cultural de entonces: el diseño que hace Rubens de la portada de la edición de la *Opera omnia* de Lipsio que aparece en Amberes en 1637 (la imagen de Lipsio junto con las alegorías de la filosofía y la política y los bustos de Séneca y Tácito).

la pared en forma de venera y adornado con tulipanes, símbolo de veneración¹⁹¹.

Hay que destacar además la profunda influencia de Lipsio en la cultura española del siglo xvii¹⁹². Existió una presencia tan marcada que Beatriz Antón, en su libro sobre el tacitismo del Barroco en España, nos señala cinco círculos lipsianos en nuestro país: cortesano, salmantino, toledano, sevillano, aragonés; y otros dos fuera de España, pero también españoles: italiano y belga¹⁹³. Asimismo, Manuel Mañas Núñez, en el estudio preliminar a su edición española de *Sobre la constancia*, se hace eco de las influencias lipsianas, no solo en la filosofía y política españolas de la época, sino también en su literatura, como demuestran diversas investigaciones: así, descubriríamos su huella en Quevedo, Cervantes, Gracián y Calderón, como grandes nombres¹⁹⁴.

Lipsio, consciente y muy orgulloso de la importancia de su trabajo en la restauración del estoicismo, desarrolla el potente movimiento del neostoicismo y lo sitúa como tercer momento en la larga historia de la Estoa (los

¹⁹¹ Cfr. Prater y Bauer, *La pintura del Barroco*, ob. cit., pág. 96. El cuadro se conserva en la Galería Palatina del Palacio Pitti de Florencia. La simbología del lienzo es clara. Además de los elementos comentados, otros destacados serían los siguientes: el fondo del cuadro es un paisaje que representa la colina del Palatino y el Foro romano; el homenaje póstumo a Lipsio y al hermano del pintor se refleja también en su vestimenta más anticuada, en los dos tulipanes cerrados que aparecen (los otros dos están abiertos) y en las ramas de hiedra. Los tulipanes aluden a la caducidad de la vida (el motivo de la *vanitas*). Recordemos además la afición del propio Lipsio por los tulipanes. Algunos especialistas han interpretado este cuadro en la línea de una «sacra conversazione». Sobre el simbolismo de los tulipanes en la iconografía en general, y en este cuadro en particular, cfr. Lucia Impelluso, *La naturaleza y sus símbolos. Plantas, flores y animales*, Barcelona, Electa, 2005 (ed. original, 2003), págs. 82-84. Sobre el interés de Rubens por el neostoicismo, véase el artículo de Klaus Mönig «Peter Paul Rubens und die stoische Philosophie des Justus Lipsius» en *Stoicism in European Philosophy, Literature, Art, and Politics. A Cultural History from Antiquity to Modernity / Stoicismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, vol. I, ob. cit., págs. 651-670.

¹⁹² Notoria fue su influencia en la cultura española en la segunda mitad del siglo xvi y a lo largo del siglo xvii. Durante su estancia en Lovaina, entró en contacto con humanistas sevillanos. A pesar de las reticencias que pudiera despertar su ambigua evolución religiosa, su estela neostoica, gracias fundamentalmente a la obra *Sobre la constancia*, se deja ver no solo en los grandes de la literatura como Cervantes, Quevedo, Gracián, Calderón de la Barca, sino también en Saavedra Fajardo, Jerónimo de la Cruz, Juan de Vera, entre otros muchos. De alguna manera, las ideas de Lipsio continuaban la tradición erasmista de una ética secular. Cfr. López, ob. cit., págs. 64-88.

¹⁹³ Cfr. Beatriz Antón Martínez, *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de «receptio»*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1992.

¹⁹⁴ Cfr. Justo Lipsio, *Sobre la constancia*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2010, estudio, traducción e índices de Manuel Mañas Núñez. Sobre la influencia de Lipsio en España, véase *supra* notas 183, 184 y 192.

dos anteriores habían sido la etapa griega y la romana). Lipsio cree ver en el estoicismo de Séneca un ejemplo de filosofía práctica, razonable y que se puede aplicar sin dudar a la vida cotidiana, a la par que constituye una concepción perfectamente armónica con el cristianismo. ¿Cómo consigue esta conciliación, difícil en algunos casos? Con muchas dosis de interpretación platónica y neoplatónica por medio, al igual que habían hecho los Padres de la Iglesia¹⁹⁵. D'Angers ofrece una síntesis espléndida sobre la metodología de Lipsio en todas sus obras con el fin de obtener dicha conciliación: «[...] cuando una idea estoica parece cristianizable, es adoptada situándola en un nuevo contexto; cuando una idea estoica se presta a la distinción, es diferenciada en el sentido de cristianizable; cuando es francamente pagana, es pura y simplemente transformada, conservando su nombre pagano»¹⁹⁶.

Además D'Angers extrae una serie de ejemplos que reflejan esta tarea de Lipsio. En *Sobre la constancia* (obra en la que curiosamente no hay referencias evangélicas directas), los conceptos estoicos de destino, apatía y hombre como ciudadano del cosmos, no excluyen en absoluto, y paralelamente, los cristianos de Providencia divina, misericordia e Iglesia como cuerpo místico de Cristo. En las otras dos obras específicas sobre el estoicismo se operan las siguientes transformaciones: el soberano bien estoico entendido como *concordancia con la naturaleza común* es definido cristianamente como *concordancia con la verdad*; la apatía estoica se transforma en una cierta sabiduría moderadora de las pasiones¹⁹⁷. Aún así permanece alguna disonancia entre estoicismo y cristianismo que Lipsio no puede menos que reconocer y rechazar. Y la más significativa es el orgullo intelectual de los estoicos que les lleva a defender el suicidio y a recusar el perdón y la compasión¹⁹⁸.

Otro especialista como Long considera que el tratamiento que de las fuentes estoicas realiza Lipsio no es el más adecuado, porque estas fuentes resultan escasas, parciales, a veces opuestas al propio estoicismo, y siempre a la luz de una lectura platónica y cristiana que fuerza las ideas estoicas¹⁹⁹. Lipsio ignora o descuida algunos autores dignos de mención como Galeo, Sexto Empírico, los comentaristas aristotélicos, incluso Marco Aurelio, y no extraerá todo el potencial que alberga el determinismo cosmológico de la Estoa, como sí lo hará después Spinoza²⁰⁰.

¹⁹⁵ Cfr. Lagrée, ob. cit., págs. 25, 29, 31-34 y 47.

¹⁹⁶ Cfr. D'Angers, ob. cit., pág. 22.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pág. 22. [Los términos en cursiva aparecen en latín en el original, concretamente son: *convenientia cum natura communi* y *convenientia cum veritate*].

¹⁹⁸ *Ibid.*, pág. 22. También cfr. Lagrée, ob. cit., pág. 114.

¹⁹⁹ Cfr. Long, ob. cit., págs. 16-18.

²⁰⁰ *Ibid.*, págs. 9-16 y 18.

Más recientemente y con una visión distinta, el profesor holandés Jan Papy analiza las claras influencias de Clemente de Alejandría sobre Lipsio y su apropiación del estoicismo, en concreto, en su obra *Manual de filosofía estoica*²⁰¹. Según Papy, Lipsio lleva a cabo un estudio metódico y profundo de las fuentes del estoicismo disponibles en su tiempo, aunque reconoce también que hay olvidos significativos²⁰². Papy justifica la tarea de Lipsio en función de los objetivos que este se propone: reconstruir el edificio estoico como teoría útil y propedéutica del cristianismo y conseguir una humanidad cristiana unificada, a la luz de una racionalidad común de origen precristiano.

Lagrée analiza más en detalle las características fundamentales de esta síntesis filosófica de Lipsio, así resumidas: el rechazo del dogmatismo, la compatibilidad de la trascendencia y la inmanencia divinas, y una visión voluntarista e individualista del hombre²⁰³. En cuanto a la primera, aunque tradicionalmente el estoicismo haya sido tachado de dogmático, en especial por la corriente del escepticismo, su larga evolución y permanencia le han otorgado matices diferentes según autores y épocas, además de ser una de las teorías morales más elevadas de la Antigüedad y que ha recibido influencias del judaísmo y del cristianismo incipiente. El estoicismo, aun siendo una filosofía menos estudiada que otras, como el platonismo y el aristotelismo, ofrecía la ventaja de aspirar a una sabiduría práctica que se podía aplicar de inmediato a la vida cotidiana. Por eso Lipsio insiste en esta línea interpretativa: liberar a la filosofía de los escollos y sutilezas de la teología. De alguna manera y siguiendo en esto a Séneca, la filosofía para Lipsio —sin ser la ciencia que posee todo el saber— ha de centrarse en la enseñanza y el estudio, una forma de meditación y de práctica de virtud, y por qué no decirlo, una búsqueda consciente y esforzada con un norte preciso: la paz del alma y su vinculación con la totalidad. Solamente desde esa actitud de ferviente amor a la sabiduría por parte del aprendiz de sabio, es posible escapar de los peligros del dogmatismo. En referencia a la segunda característica apuntada, ¿cómo consigue Lipsio hacer compatibles la trascendencia del Dios cristiano con la inmanencia del *Lógos* estoico? Por un lado, la trascendencia se refleja en el carácter incomprensible de la esencia divina. Por otro, la acción inteligente y racional de Dios manifiesta la inmanencia de esa razón divina presente en todo. Así, el teocentrismo de Lipsio se convierte en una visión optimista de la realidad, apta para tiempos turbulentos y que, buscando el

²⁰¹ Cfr. Jan Papy, «Clement d'Alexandrie dans la philosophie néostoïcienne de Juste Lipse» en *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, Cahiers V.L. Saulnier, núm. 23, 2006 (XXIII^e colloque à la Sorbonne le 10 mars 2005), págs. 163-181.

²⁰² *Ibid.*, págs. 168-169. Papy se hace eco del artículo de Long.

²⁰³ Cfr. Lagrée, *ob. cit.*, págs. 115-119.

origen racional del cosmos, quiere regenerarlo mediante el ejercicio continuado de la racionalidad²⁰⁴. Y en tercer lugar, la visión del hombre a los ojos de Lipsio, que él mismo no duda en considerar como novedosa y francamente útil para una época tan crispada como la suya por las guerras de religión. ¿Y qué nos ofrece Lipsio para luchar contra los miedos, las pasiones y la irracionalidad del mundo? Pues el refugio de la filosofía estoica, el estudio diario a golpes de voluntad, «un individualismo erudito» —en palabras de Lagrée²⁰⁵. Sin embargo, ese camino es el propio del filósofo, no el de la plebe que habrá de conformarse con una moral basada en la constancia y, especialmente, en la obediencia al Príncipe. Al mismo tiempo Lipsio defiende una libertad humana que surja del conocimiento de las leyes del mundo y un naturalismo en la concepción de la moral independizada de la teología. Este naturalismo implica un rechazo del dualismo ontológico entre el hombre y la naturaleza, ya que el ser humano forma parte armónica de un todo imbuído de razón. Por tanto, la dimensión pasional humana también se halla sujeta a las mismas leyes que el resto de la naturaleza, y su carácter enfermizo, puesto a disposición de la cura racional. Este naturalismo lipsiano tendrá resonancias muy distintas en las teorías de Leibniz y Spinoza. Así Leibniz defenderá el fondo cristiano de Lipsio y criticará las posiciones de Hobbes y de Spinoza por considerar que estos identifican Dios y la naturaleza. Según Lagrée, la asimilación espinosista de la potencia divina con la natural ya estaba implícita en Lipsio, el cual actualizaba de esta manera una de las ideas claves del estoicismo antiguo²⁰⁶.

B.2. CONSTANCIA, VIRTUD NEOESTOICA POR EXCELENCIA

La filosofía de Lipsio, aun siendo una síntesis de dos grandes corrientes, no deja de ofrecer una coherencia y un carácter sistemático muy dignos de reseñar. De las obras mencionadas del autor, me centro ahora en *Sobre*

²⁰⁴ Ibid., pág. 56. La compatibilidad de trascendencia e inmanencia divinas en el neostoicismo de Lipsio implica, según Lagrée, un avance respecto a la concepción simbólica del Dios-Naturaleza del Renacimiento. Asimismo prepara el advenimiento de la ciencia moderna, al defender la validez de leyes naturales universales, que Dios ha instaurado y que el hombre ha de descubrir asumiendo su parte de responsabilidad en el acondicionamiento del mundo de acuerdo con esas leyes.

²⁰⁵ Ibid., pág. 118.

²⁰⁶ Cfr. Lagrée, «Juste Lipsio: destins et Providence» en *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, ob. cit., págs. 77-93. Lagrée compara la evolución de los conceptos de destino y de providencia en dos obras de Lipsio: *Sobre la constancia* y *Física de los estoicos*. Considera que en esta última hay un mayor peso específico del naturalismo estoico, aunque el propio autor no fuera ni siquiera consciente de los efectos que ese planteamiento pudiera tener.

la constancia, porque en ella se desarrollan aspectos claves en el tratamiento de las pasiones, tales como la virtud de la constancia, la Providencia divina y su relación con el destino y el libre albedrío. Esta obra gozó de un amplio predicamento a juzgar por el gran número de ediciones y traducciones que tuvo²⁰⁷. Aunque no se encontraba en la biblioteca conservada de Spinoza, es muy probable que este sí la conociera²⁰⁸.

Tradicionalmente considerada un tratado de moral racional deísta²⁰⁹, la obra estudia, desde un punto de vista más creativo que meramente exegético, las consecuencias de la Providencia divina para la conducta humana. El Dios providente impone un orden necesario en el mundo. A ese orden desconocido para nosotros y que procede de la inteligencia divina, lo llamamos 'destino'. Y el ser humano, el sabio en particular, ha de aceptar ese orden cósmico mediante la virtud de la constancia, que le permitirá mantener su equilibrio y paz interiores ante cualquier dificultad por muy grande que sea. En esa aceptación o en esa obediencia reside la auténtica libertad. De nuevo, el famoso aforismo de Séneca: «obedecer a Dios es libertad». Hay que perseverar en este pensamiento, pensar siempre en Dios, y eso nos ayudará a contemplar las cosas de modo más amplio y a mitigar el sufrimiento personal. En medio de un mundo sujeto a cambios, solo siendo constantes nos fortaleceremos. «E imprime la constancia en tu corazón, a consecuencia de esta ligereza inconstante y voluble de todas las cosas. Inconstante, digo, desde nuestro punto de vista y a nuestro juicio, porque, si miras hacia Dios y la providencia, todo este recorrido se hace según un orden fijo e inmutable»²¹⁰.

El problema para Lipsio es cómo conjugar el determinismo estoico con la libertad humana que defiende el cristianismo. Él es cristiano antes

²⁰⁷ La obra apareció en unas ochenta ediciones y traducciones. Cfr. Lagrée, «Constancy and Coherence» en *Stoicism. Traditions and Transformations*, ob. cit., págs. 148 y 168. Concretamente fueron 49 ediciones y el resto, traducciones al francés, alemán, holandés, italiano, inglés, español y polaco. Cfr. López, en el apartado titulado «La influencia de Justo Lipsio y el Neostoicismo» dentro de la introducción ya mencionada, ob. cit., pág. 77.

²⁰⁸ En su biblioteca sí había libros de otros filólogos de raigambre estoica: Vossius (*Aristarcus sive de arte grammatica, Rudimenta grammaticae*) y Scioppius (*Grammatica philosophica*), y además las ediciones de Tácito y de las *Cartas* de Séneca que hiciera el propio Lipsio, como ya hemos comentado. Véase *supra* apartado A de este capítulo. Todo ello nos inclina a pensar que sí conocía las demás obras de Lipsio. Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit., págs. 204, 209 y 215.

²⁰⁹ Cfr. D'Angers, ob. cit., pág. 22.

²¹⁰ Cfr. Justo Lipsio, *Sobre la constancia*, Libro I, capítulo XVII en la edición bilingüe latín-francés de Lagrée, *Juste Lipse. La restauration du Stoïcisme*, que contiene extractos de *Sobre la constancia*, *Manual de filosofía estoica* y *Física de los estoicos*, ob. cit., pág. 139. Esta es la edición básica que utilizaré a partir de ahora en las citas y referencias siguientes de Justo Lipsio, contrastada con la reciente edición española de Mañas Núñez, ob. cit.

que estoico; por ello, y para fundar esa moral cristiana unificada, acepta la existencia del libre albedrío. Y este solo es posible si se admiten las causas segundas, en contra de los estoicos clásicos. Por tanto, hay destino, puesto que las acciones humanas dependen de Dios, del orden inmutable que Él ha establecido; pero, al mismo tiempo, la elección que el ser humano puede hacer de lo pecaminoso se realiza en entera libertad. Resuenan aquí ecos agustinianos en cuanto a los argumentos para tratar la relación de la providencia divina con el problema del pecado y el libre albedrío. En cierto modo, no deja de resultar paradójica y provisional la postura de Lipsio, como la del cualquier autor que intente fundar una teoría ética sobre supuestos deterministas cósmicos. También Spinoza se enfrentará al mismo asunto, si bien su filosofía abrirá perspectivas nuevas al enfocar el determinismo y la causalidad. Y a través de su obra, la *Ética*, captaremos su propia perplejidad ante la paradójica pregunta sobre el sentido de la vida humana y de toda la realidad, puesto que es en el marco de esa gran reflexión donde hay que situar la cuestión de la libertad. Pero antes de emprender esa aventura, retornemos a los Países Bajos, y al humanista y filólogo que nos proporcionó el regalo de difundir el estoicismo y buscar un camino común para dos de las grandes tradiciones fundantes de nuestra cultura: la griega y la cristiana.

El recurso por parte de Lipsio a la providencia divina en su obra *Sobre la constancia* hay que buscarlo en el origen de ese escrito: el autor parte de un análisis de los males públicos que están asolando la Europa de su tiempo, y busca sus causas y los remedios eficaces para evitar el sufrimiento que provocan. También bulle aquí un afán consolador y terapéutico, adornado con metáforas militaristas muy propias de la época y que ya aparecían en los *Ensayos* de Montaigne²¹¹. En este combate contra el dolor, el autor desarrolla cuatro argumentos que conducen inexorablemente a la providencia y a Dios:

Conduciré en orden y bajo su bandera a todos mis soldados y mis tropas y con ellos formaré cuatro batallones. Con el primero combatiré

²¹¹ Para comparar el tratamiento de la constancia en los dos autores, cfr. Lagrée, «Constancy and Coherence», ob. cit., pág. 152. Lagrée considera que, aunque Montaigne haya influido en Lipsio, sin embargo la originalidad de este último es mayor que la de aquel, ya que Lipsio contempla la constancia en el marco de la vida entera y no solo como un aspecto concreto de la vida militar, como hace Montaigne. Sobre las metáforas militaristas en Lipsio y en Séneca, véase el artículo de Andreas Urs Sommer, «Das Leben als Krieg. Eine Leitmetapher bei Seneca und Lipsius» en *Stoicism in European Philosophy, Literature, Art, and Politics. A Cultural History from Antiquity to Modernity / Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, vol. I, ob. cit., págs. 631-654.

para establecer que estos males públicos son enviados y esparcidos por Dios; con el segundo, que son necesarios y provienen del destino; con el tercero, que son útiles para nosotros; con el último, que no son ni demasiado onerosos ni nuevos²¹².

El orden que rige todas las cosas no es arbitrario ni caótico, sino que procede de la inteligencia divina. Se puede interpretar ese orden desde dos puntos de vista distintos: en Dios, es la providencia; en las cosas particulares, es el destino. Lipsio considera que en la relación de dependencia que se establece entre ambos, la providencia es anterior y superior al destino. Lagrée analiza esta idea a la luz de la dialéctica entre la *implicatio* y la *explicitio*²¹³. La unidad divina que comprende en sí la ley que lo gobierna todo, se diversifica en los múltiples destinos particulares, los cuales derivan a su vez de esa providencia de Dios. Sin embargo, estos destinos en plural no son como el *fatum* de los estoicos. Lipsio señala cuatro diferencias: el destino o los destinos están sometidos a Dios; por tanto, Dios puede hacer milagros²¹⁴; existe cierto grado de contingencia en el ámbito de las causas segundas y en el de la voluntad; y, por último, el destino no se opone a la voluntad libre. Concluyendo su exposición sobre este intrincado asunto, Lipsio compara al destino con el corifeo que dirige el coro en la tragedia griega o con el piloto de un barco: siempre habrá un pequeño margen de maniobra, pero no tan grande que atente contra el curso previsto²¹⁵.

Una de las virtudes que nos puede permitir llegar a buen puerto, sin más sufrimientos añadidos a los que el curso natural de la vida nos traiga, es la constancia. Al ensalzar esta virtud, Lipsio retoma uno de los *loci* clásicos de la moral en el estoicismo romano (Cicerón, Séneca)²¹⁶. La constancia es entendida por Cicerón como firmeza, coherencia, estabilidad al fin, que imprime su sello indeleble al alma del sabio y extiende su radio de acción a todas las demás virtudes. En Séneca, el tratamiento de esta virtud, además de referirse al ámbito individual, también posee connotaciones políticas, puesto que le tocó vivir una época agitada por traiciones, exilios, asesinatos, guerras. Lagrée sistematiza las características que Séneca asigna a la constancia: es la virtud exclusiva del sabio y testimonio de su excelencia; se convierte en estrategia eficaz para afrontar los golpes de la fortuna; se sitúa en el ámbito de reflexión de las relaciones interpersonales que se

²¹² Cfr. Lipsio, *Sobre la constancia*, ob. cit., Libro I, capítulo XIII, pág. 124.

²¹³ Cfr. Lagrée, «Juste Lipsio: destins et Providence», ob. cit., págs. 80-82.

²¹⁴ Lipsio rechazará después los milagros en su obra *Física de los estoicos*. Asimismo apartará las ideas de predestinación y de gracia. *Ibíd.*, pág. 87.

²¹⁵ Cfr. Lipsio, *Sobre la constancia*, ob. cit., Libro I, capítulo XXI, pág. 153. Además de las metáforas militaristas, son muy frecuentes las metáforas marinas en su obra.

²¹⁶ Cfr. Lagrée, «La vertu stoïcienne de constance», ob. cit., págs. 94-116.

dan en las luchas por el poder, y no en el campo de la libertad individual²¹⁷. Lipsio, en cambio, establece un claro nexo de unión entre la providencia divina, el destino y la virtud de la constancia.

El tratado *Sobre la constancia* surge en unas circunstancias muy determinadas: las guerras de religión que asolan Europa, las sucesivas epidemias de peste, el pillaje y los saqueos de los soldados. En concreto, el telón de fondo es la guerra entre España y los Países Bajos que trajo el saqueo de Amberes (1576), la quema de Lovaina (1578), en medio del régimen de terror del Duque de Alba. Incluso la biblioteca de Lipsio sufrió los desmanes del pillaje. Por eso el autor se propone una obra de parenética con una clara misión consolatoria, terapéutica y destinada a los hombres comunes que sufren las consecuencias del fanatismo religioso y los avatares de la fortuna. Adopta la forma de un diálogo entre dos personajes: su amigo Carolus Langius y él mismo. Con el recurso a esta forma dialógica entre médico espiritual (maestro) y enfermo (discípulo), se ha sugerido que Lipsio nos ofrece, en realidad, un diálogo interior (un *dialogismós*, o una especie de «teatralización de la conciencia») entre él mismo, joven, y su alter ego, adulto y maduro, metafóricamente representado en la figura del viejo Langius²¹⁸. Ante los males de la época y frente a la tentativa de huir para buscar un lugar más seguro, de lo que se trata, por el contrario, es de una transformación interior que permita afrontar el destino. Para llegar a esa transformación, la constancia constituye un arma imprescindible. Concedida por Lipsio en términos de resistencia, firmeza, coherencia, juicio adecuado y recta razón, esta virtud aparece estrechamente vinculada a la verdad: «La recta e inamovible fuerza del alma que no se exalta ni se abate por acontecimientos externos o fortuitos»²¹⁹. Sigamos a Lagrée en su artículo donde analiza el planteamiento de Lipsio²²⁰. En primer lugar, y utilizando la terminología estoica, habrá que diferenciar entre los bienes y las cosas indiferentes pero preferibles, así como entre los males y las cosas indiferen-

²¹⁷ *Ibíd.*, págs. 98-99.

²¹⁸ Cfr. Mañas Núñez, ob. cit., págs. 28-32 del estudio preliminar. Mañas analiza la estructura de *Sobre la constancia*, y compara su forma dialogada con las fuentes estoicas, en cuanto el diálogo aparece como modo de persuasión donde uno de los interlocutores posee la verdad, a diferencia de la tradición socrática y platónica. Así, el diálogo de Lipsio en esta obra adquiere un carácter exhortativo o protéptico, como instrumento de dirección moral con tintes senequistas. Respecto a la expresión «teatralización de la conciencia», Mañas la recoge de J. P. Cavaillé, «Guerre civile et paix de l'âme: Juste Lipse, *De Constantia in publicis malis* (1584)», *Kairos*, 6, 1995, págs. 11-40.

²¹⁹ El texto latino literal es el siguiente: «Constantiam hic appello rectum et immotum animi robur, non elati externis aut fortuitis, non depressi». La cita (*De Constantia* I, 4: 148) la tomo de Lagrée, «Constancy and Coherence», ob. cit., pág. 170.

²²⁰ Cfr. Lagrée, «La vertu stoïcienne de constance», ob. cit., págs. 101-104.

tes que hay que evitar. Los falsos bienes y los falsos males son todas las cosas externas y fortuitas que nos ocurren, pero que no tocan lo más íntimo de nuestro ser. A su vez, entre los males, los hay públicos y privados. Los primeros (guerras, pestes, etc.), son más graves que los segundos (dolor, pobreza, etc.), ya que afectan a más personas y sus consecuencias de alto alcance manifiestan en muchas ocasiones un carácter irracional y contagioso, que remueve los cimientos de la virtud. Ejemplos concretos de esas reacciones irracionales son el patriotismo y la piedad. El primer caso consiste en lo contrario del cosmopolitismo del sabio. Ese patriotismo no deja de constituir un tipo de locura que confunde el *locus* físico con el *locus* mental o anímico, puesto que la verdadera patria para el hombre es el universo entero y no un conjunto de convencionalismos culturales. Respecto a la piedad o conmiseración (*miseratio*), Lipsio comparte la visión estoica. Más que una virtud, la piedad es una afección pasiva, producto de un espíritu débil que se doblega ante los males ajenos. Frente a ella, propone una verdadera virtud, la misericordia, esta sí, activa y eficaz a la hora de aliviar el dolor de los demás, debido a que no se somete al contagio ni al chantaje pasional²²¹. Aquí subyace una concesión evidente al cristianismo.

Pues bien, ante males públicos y privados, no hay remedio más curativo que la constancia, adquirida gracias al conocimiento verdadero que nos proporciona la razón cuando descubre la trabazón causal de todos los acontecimientos. Es ahí donde se enlaza este concepto de constancia con los de providencia divina y destino. De nuevo, anudamos el círculo de los grandes asuntos de la filosofía lipsiana. ¿Y cuál será la recompensa por adquirir esa visión pausada de la conexión necesaria de las cosas, similar a la visión de eternidad que ansiaba Spinoza?: paz, serenidad del alma y también fuerza sostenida, coraje, al perseverar en determinada interpretación del mundo y determinada actitud moral. De alguna manera la virtud de la constancia le permite a Lipsio enlazar las dos actitudes en juego, la estoica

²²¹ Cfr. Dilthey, ob. cit., pág. 438. Dilthey considera que Lipsio se hace eco en esta cuestión de la vieja polémica entre los aristotélicos y los estoicos más dogmáticos. Otro filósofo, el alemán Caspar Scioppius, seguiría esa misma posición de criticar la compasión como debilidad y distinguirla de la auténtica beneficencia de la que hablara Séneca en *Sobre la clemencia*. Dilthey también sugiere que este puede ser el hilo conductor que nos lleve a las ideas de Hobbes y de Spinoza acerca de la compasión. Recuerda la importancia de Scioppius en la sistematización en aquella época de la tradición estoica sobre los afectos con su obra *Elementa philosophiae stoicae moralis* (1606) pág. 439. Para ver la evolución de la doctrina acerca de la piedad, cfr. Eugenio Fernández, «De la compasión a la piedad. Política de la generosidad» en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, 2007, págs. 263-288. Acerca del valor positivo de la compasión, en disonancia con el estoicismo antiguo y buscando un nuevo estoicismo en la actualidad, cfr. Nussbaum, ob. cit., págs. 335-501. Véase *supra* apartado A.4. de este capítulo y nota 172.

(pagana) y la cristiana: por un lado, la tranquilidad unida a un estado de apatía más cercana a la moderación que al radical cercenamiento pasional²²²; por otro, la seguridad que brota de la confianza en Dios. Aun con todos los filtros cristianos que utiliza Lipsio, el tratamiento de la constancia se halla, según Lagrée, en perfecta concordancia con la teoría estoica, al criticar las pasiones de la esperanza y del temor y justificar así la frase que en su momento Leibniz atribuyó a todo el estoicismo ambiental de su época, y en el que incluía a Descartes y a Spinoza: «paciencia sin esperanza»²²³.

B.3. LA EXPANSIÓN DEL NEOESTOCISMO

Gracias a la labor de Lipsio la influencia de las ideas neoestoicas fue grande y estas se convirtieron en referencia obligada en autores que trataban el arte de vivir, la moral natural y el *leit motiv* de las pasiones. D'Angers estudia la evolución de este movimiento después de los nombres señeros de Lipsio, Du Vair y Charron, y distingue seis etapas con su correspondiente elenco de autores²²⁴:

- El estoicismo cristianizante: J.-P. Camus, P. de Bouglers, Gomberville, P. Ménard, Joseph Hall.
- El cristianismo estoizante: los jesuitas Çaussin y Binet, los capuchinos Sébastien de Senlis y Georges d'Amiens, el franciscano Pascal Rapine de Sainte-Marie, el dominico G.-B. Dominici y Auguste Steuco.
- El humanismo cristiano: Francisco de Sales, el oratoriano Senault, los jesuitas Julien Hayneuve J. B. Saint-Jure, R. Ceriziers, los capuchinos Yves de Paris, Zacharie de Lisieux, Léandre de Dijon y Jacques d'Autun.
- El humanismo cartesiano.

²²² Cfr. Carole Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, París, Vrin, 2002.

²²³ Cfr. Lagrée, «La vertu stoïcienne de constance», ob. cit., pág. 105. Lagrée recoge la frase de Leibniz que aparece en las *Cartas sobre Descartes* en *Philosophische Schriften*, IV, 298. Para un análisis más detallado de la crítica de Leibniz a los que él denominaba 'la secta de los nuevos estoicos' (Descartes y Spinoza), cfr. Donald Rutheford, «Patience sans Espérance: Leibniz's Critique of Stoicism» en *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, ob. cit., págs. 62-89. En cuanto al origen literal de la expresión 'nuevos estoicos', véase *supra* nota 180 de este capítulo.

²²⁴ Cfr. D'Angers, ob. cit., págs. 24-30. En versión más simplificada, cfr. Lagrée, *Juste Lipse. La restauration du Stoïcisme*, ob. cit., págs. 16-17.

- La doble actitud de los libertinos: o bien la indiferencia en materia de religión, o bien la defensa de la igualdad entre paganos y cristianos relativa a las cuestiones de heroísmo y grandeza; y en cuanto a autores destacados se encontrarían François Guyet, los Dupuy, Élie Diodati, F. La Mothe Le Vayer y Cristina de Suecia.
- Y por último, el antiestoicismo naciente: Antoine Arnauld, Pascal, el franciscano Jacques du Bosc.

De modo más sintético, otro estudioso, Moreau, reduce el proceso de transmisión del estoicismo a tres etapas: el humanismo naciente (Petrarca, Alberti, Lorenzo Valla, Pomponazzi), el neoestoicismo como sistema de Lipio y la presencia más diluida y fragmentaria en los siglos XVII y XVIII²²⁵. Precisamente esta fragmentación del movimiento le otorga un carácter moderno, ya que sigue latente como germen creativo de efectos imprevistos en nuevos sistemas filosóficos²²⁶. Moreau sostiene el carácter referencial que posee el estoicismo en las filosofías de Descartes, Spinoza y Leibniz, los cuales lo citan, lo utilizan según conveniencia y la mayoría de las veces lo critican. Además, estos autores serán capaces de dar respuesta a las preguntas que habían quedado pendientes en el neoestoicismo: por un lado, la renovación de las concepciones del método, del entendimiento y de la causalidad; por otro, el análisis del sujeto jurídico, del sujeto de conocimiento y de la complejidad de la vida afectiva, incluidas las consecuencias más profundas de la mera oposición inicial entre la virtud de la constancia y las pasiones²²⁷.

La sombra del renovado estoicismo persistió durante mucho tiempo en los albores del pensamiento moderno y se constituyó en interlocutor obligado para numerosos autores. Ni siquiera Descartes iba a ser ajeno al ejercicio de este juego dialéctico con los antiguos. Su actitud significará un importante punto de inflexión en el tratamiento de las pasiones, y será telón de fondo imprescindible para el propio Spinoza en su peculiar batalla contra estoicos y cartesianos.

C. LA SÍNTESIS CARTESIANA: BUSCANDO EL EQUILIBRIO

Nos encontraremos referencias estoicas en uno de los grandes filósofos, Descartes, fundador del pensamiento moderno y que también dejará su huella en la teoría de Spinoza. Pero además de las influencias del estoicismo ambiental en Descartes, lo cierto es que su tratamiento de las pasio-

²²⁵ Cfr. Moreau, «Les trois étapes du stoïcisme moderne», ob. cit., págs. 11-27.

²²⁶ *Ibíd.*, pág. 25.

²²⁷ *Ibíd.*, pág. 24.

nes, de modo más general, refleja el interés que existía en su época por este tema, como muy bien ha analizado Susan James²²⁸. Dicho interés resulta complejo. La importancia del estudio de lo pasional traspasa las fronteras de la filosofía y la moral y resuena en la política. En un tiempo en que el sujeto individual empezaba a alcanzar más independencia frente a los poderes tradicionales y el *cogito* cartesiano enarbolaba su autonomía, una de las cuestiones clave era la relación entre conocimiento y control, entre saber y poder, aplicada a la naturaleza (la nueva ciencia) y al ser humano (la nueva antropología). Se pugnaba por conquistar el autocontrol y el poder sobre los demás individuos, el dominio de las propias pasiones y de las ajenas. James nos recuerda la plétora de libros publicados entonces sobre estos aspectos, incluidos los tópicos escritos destinados a la educación de príncipes²²⁹. Tal variedad de intereses suscitaba que se estudiara el mundo afectivo desde diferentes perspectivas y creencias, puesto que las ideas religiosas también se hallaban en juego. En ese crisol alquímico del siglo XVII que trajo consigo asomarse al alma desde ángulos nuevos, hubo respuestas para todos los gustos:

- Las pasiones necesitan de una terapia de autocontrol.
- Es fundamental establecer una adecuada clasificación de ellas para conocerlas y dominarlas.
- La variedad pasional depende de la propia variedad humana y de numerosos factores, como la complexión física, la educación y hasta la nacionalidad y el clima.
- Las pasiones, en su aspecto positivo, son necesarias para sobrevivir y enriquecen la vida.
- En su aspecto negativo, engendran sufrimiento, pasividad y enfermedad en el alma, incluso destruyen el orden social.

¿Era posible reconciliar esta ambivalencia ante lo pasional? James sostiene que los grandes filósofos de la época se aplicaron a esta tarea con más o menos éxito. Si Descartes, Malebranche, Spinoza, Hobbes, Locke, Pascal, escribieron sobre las pasiones, el asunto no era menor en ningún sentido. Sin olvidar el interés de otros autores, moralistas piadosos —que no filósofos— y hoy casi olvidados, que sirvieron de precursores en algunos aspectos o de puente entre la antigua tradición y la modernidad emergente

²²⁸ Cfr. Susan James, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2003 (1.^a ed., 1997).

²²⁹ *Ibid.*, págs. 1-6. En cuanto a la proliferación de libros para príncipes, véase François La Mothe le Vayer, *De l'instruction du Monseigneur le Dauphin*, París, 1656; Pierre Nicole, *De l'éducation d'un prince*, París, 1670. Referencias recogidas por James, *ob. cit.*, pág. 2.

de un Descartes, por ejemplo, al valorar positivamente las pasiones²³⁰. Ante el poso de las corrientes filosóficas tradicionales, desde la aristotélica, la escolástica tomista, la agustianiana, hasta el renacer del epicureísmo y el estoicismo, los filósofos que estaban creando la modernidad eran conscientes de su ruptura, más o menos radical según los casos, con la tradición, y así lo atestiguaban con voz fuerte y clara dos de los más grandes baluartes de una nueva manera de pensar: Descartes y Spinoza. Veamos ahora cómo el primero forjó su teoría moral.

C.1. LA GESTACIÓN DE UN LIBRO O LAS CARTAS A UNA PRINCESA

El libro de Descartes, *Las pasiones del alma*, se publicó en Ámsterdam y en París a finales de Diciembre de 1649, mientras él se encontraba en Suecia ocupado en sus clases a la reina Cristina de Suecia. Fue la última obra dada a la imprenta en vida del autor. El libro estaba dedicado a la princesa Isabel de Bohemia, y su objetivo era explicar con claridad su doctrina moral a la luz de una teoría de las pasiones que las definiera, clasificara y permitiera comprender sus causas fisiológicas, a la par que sus reme-

²³⁰ Cfr. Eugenio Fernández García, «Defensa de las pasiones en autores precartesianos» en *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Atilano Domínguez (coordinador), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, págs. 45-69. Bajo el poliédrico prisma de las múltiples formas que muestra la subjetividad en la modernidad filosófica del siglo XVII, Fernández resalta con ecuanimidad la importancia debida de una serie de autores menores en el contexto del debate en torno a las pasiones en aquella época: J. P. Camus, N. Coeffeteau, J. F. Senault y M. Cureau de la Chambre. Oscurecidos y fagocitados por la figura fulgurante de Descartes, no dejan de aportar, sin embargo, una nueva actitud ante las pasiones, vinculada a la reivindicación en la modernidad de la naturaleza humana y su dignidad, a la vez que recogen el clima intelectual que se respiraba por entonces, no exento de ambivalentes paradojas. Lo común a estos cuatro autores sería lo siguiente: una valoración positiva de las pasiones, sin olvidar los peligros que encierran, una interpretación de la moral como medicina de las pasiones (*medicina affectuum*, unida a la *cura sui*) y economía de las mismas (usarlas como remedios bajo una sabia administración), y una crítica a la posición estoica que buscaba la eliminación del elemento pasional, por considerarla inhumana e inviable, sin ocultar cierta asimilación del estoicismo por parte del humanismo cristiano. La rehabilitación de algunos textos de estos autores le permite a Fernández apuntar ecos de ciertos aspectos en Descartes, incluso en menor medida en Spinoza, sin quitarles por ello ni un ápice de originalidad: las pasiones como algo propiamente humano, y que no son malas en sí mismas, sino que dependen del uso y aprovechamiento que de ellas se haga gracias a la razón, además de la posibilidad de construir virtudes con algunas pasiones. En suma, estos autores, según Fernández, no suponen una revolución o inversión en el asunto de las pasiones, pero sí una suave enmienda a su consideración intelectual y práctica de cara a la salud y a la virtud. Véase *infra* nota 359 de este capítulo.

dios. Uno de los grandes genios de la filosofía abordaba al final de su vida el estudio de este oscuro y denostado objeto de conocimiento, ¿por qué?

El Descartes científico y metafísico que había dominado hasta entonces no había hecho hincapié en este peliagudo asunto, aunque algunos antecedentes sí podemos encontrar en obras anteriores. En su obra temprana *Compendium Musicae* (*Compendio de música*), escrita a los 22 años, estudió la influencia de la música sobre las pasiones, en concreto, las distintas medidas (lentas o rápidas) del sonido sobre los variados movimientos anímicos (tristezas o alegrías, respectivamente), además de defender que un mismo orden matemático domina toda la naturaleza. Sin embargo, el autor no indagó más al respecto en esa obra y pospuso su investigación para más adelante, debido a la profundidad que requería. Precisamente estas apreciaciones han permitido que algunos estudiosos consideren este primer libro como el anticipo y el preludio de la obra última del autor, cerrando de esta manera un curioso círculo: las pasiones tratadas al principio y al final de su vida²³¹.

Sin embargo, otras obras de Descartes también se refieren a este problema, aunque de manera más tangencial. Ya que trató sobre humores y pasiones en el *Tratado del hombre* (1633) y *La descripción del cuerpo humano* (1648), libros inacabados en los que ya se reflejaba su gran interés por la psicofisiología del ser humano y su concepción mecanicista del cuerpo como máquina. Estas investigaciones servirán de poso fundante para su último libro.

Por otro lado, no hay que olvidar el propio carácter pasional del filósofo francés, quien, a pesar de llevar una vida oculta («bene vixit qui bene

²³¹ Cfr. José Antonio Martínez Martínez en su estudio introductorio a la edición española del tratado de Descartes, *Las pasiones del alma* (Madrid, Editorial Tecnos, 1997, traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué), págs. XXV-XXVII. A su vez, Martínez se hace eco de la introducción de A. Gabilondo a su edición española de 1992 del *Compendio de música* y de la obra de E. Fubini, *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo XX* (Editorial Alianza, 1988), el cual considera que este primer escrito cartesiano pretende ya una matematización del mundo musical que refleje también la misma estructura matematizable que posee la naturaleza. A partir de ahora, esta será la traducción que cite de *Las pasiones del alma*, si bien contrastada con la edición francesa a cargo de Geneviève Rodis-Lewis: cfr. Descartes, *Les passions de l'âme*, introducción y notas de Rodis-Lewis, París, Vrin, 1955, nuevas ediciones: 1966, 1994. [La notación AT que aparecerá solamente en las citas literales corresponde a la edición canónica de la obra completa de Descartes: *Oeuvres de Descartes*, publicadas por primera vez por Charles Adam y Paul Tannery, 13 volúmenes, París, L. Cerf, 1897-1913. Esta obra fue reeditada por la Editorial Vrin en 1996 con motivo del 400 aniversario del nacimiento de Descartes. José Antonio Martínez y Pilar Andrade tienen como base esta edición para su traducción, además de la edición de Rodis-Lewis y la de Meyer-Timmermans. La citación se hace como es habitual mediante las siglas AT, seguidas del núm. del volumen en números romanos y la página en números arábigos].

latuit»: «bien ha vivido quien bien se ha ocultado», era su lema)²³² y de retiro voluntario en Holanda²³³, centrado en sus experimentos y escritos, no fue ajeno a las pasiones humanas: vivió la vida militar por elección, viajó por toda Europa, conoció a fondo y participó en algunos de los entresijos de la vida diplomática de su época, tuvo una hija sin formar una familia, buscó también el reconocimiento de sus ideas en las universidades europeas, y no desdeñó la protección, amistad y beneficios de grandes personajes de la aristocracia y la realeza.

En cualquier caso, en medio de las circunstancias convulsas, siempre intentó practicar esa vida reposada que él mismo resume en una de sus cartas a Isabel de Bohemia:

Y puedo decir, sin faltar en absoluto a la verdad, que la norma principal a que me he atenido siempre en mis estudios y me ha resultado de mayor utilidad, a lo que creo, para adquirir algunos conocimientos, ha sido la de no dedicar a diario sino muy pocas horas a los pensamientos que mantienen ocupada la imaginación, y poquísimas horas al año a los que solo mantienen ocupado el entendimiento, empleando todo el

²³² Expresión recogida en una carta de Descartes a Mersenne (AT, I, 285-286), y que el autor utilizaba con frecuencia, hasta el punto de recogerla en su emblema nobiliario y de aparecer como inscripción en su tumba. Se corresponde con la cita de Ovidio (en las *Tristia*, 3.4.25): «bene qui latuit bene vixit». Anthony Clifford Grayling incide en este peculiar aspecto de la biografía cartesiana: «la vida escondida es la mejor». Cfr. *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*, ob. cit., pág. 30. Señalemos la relación de la frase de Ovidio con el viejo consejo epicúreo: *λάθρη βιώσας* = vivir secretamente. La interpretación de Descartes como filósofo enmascarado (*larvatus prode*) fue propuesta por primera vez por Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, París, Éditions Rieder, 1929. Leroy considera que Descartes oculta su auténtico pensamiento por miedo a las consecuencias que pudiera tener en relación con la religión. Leroy encuadra a Descartes dentro de la corriente de los libertinos y lo caracteriza como el filósofo del disimulo. Recordemos las metáforas de la máscara del soldado y del papel del actor en el teatro del mundo: «[...] sic ego, hoc mundi theatrum consensurus, in quo hactenus spectator extiti larvatus prode», palabras de Descartes en sus *Cogitationes Privatae*, AT, X, 213. Mi traducción sería: «[...] así yo, dispuesto a subir a este teatro del mundo, en el que hasta ahora he sido espectador, entro en escena enmascarado». Actualmente se rechaza este planteamiento y se mantiene que el filósofo expone sus verdaderas ideas. Para Benjamín García-Hernández, tenemos que interpretar la expresión *larvatus prode* en su sentido literal, sin buscarle ningún otro sentido, cfr. *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*, Madrid, Tecnos, 1997.

²³³ Cfr. Pierre Bergounioux, *Una habitación en Holanda*, Barcelona, Minúscula, 2011 (ed. original, 2009). Bergounioux fabula sobre las idas y venidas de Descartes a lo largo de su vida, teniendo como telón de fondo los avatares históricos de la Europa del siglo XVII, e imagina las posibles razones que llevaron a Cartesio a retirarse a Holanda: un país de relativa tolerancia y ciertas libertades, pero especialmente, un lugar más frío que Francia y de paisajes que no gozan de la amenidad de la campiña francesa, y aptos para una mayor concentración del pensamiento, amén de la necesaria soledad propiciada por el exilio voluntario.

tiempo sobrante en *el descanso de los sentidos y el reposo del espíritu*. Incluso, incluso, en el ejercicio de la imaginación todas las conversaciones serias y todo aquello de lo que tiene que estar pendiente la atención²³⁴.

El autor valora en el texto la actitud de barbecho necesaria para que una mente produzca dignas obras y no enferme por exceso de trabajo intelectual. Conjuguar la serenidad del descanso o desconexión temporal e intencionada de la actividad intelectual con la dedicación constante como sonido de fondo, pero no obsesiva ni continua, a las tareas del espíritu. Todo un *modus vivendi et meditandi*. Buen consejo para el arte de vivir y de pensar, muy vinculado a lo que una de las escuelas de la psicología moderna, la Escuela de Würzburg, llamará 'la fase de incubación' en el proceso creativo²³⁵. Ese permitir que las intuiciones maduren sin imponer el agobiante y férreo control del yo, también puede relacionarse con las vicisitudes de un hombre de constitución enfermiza, acostumbrado a su propio ritmo, su independencia y el estar siempre a su aire, sin más presiones

²³⁴ Cfr. René Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999, Carta de 28 de junio de 1643 (de Descartes a Isabel), págs. 36-7. (AT, III, 692-693). A partir de ahora citaré en la mayoría de los casos y salvo anotación expresa de mis propias correcciones esta edición con la traducción de María Teresa Gallego Urrutia, si bien contrastada con la edición francesa de Jean-Marie Beyssade y con la que realiza Jesús María Ayuso en su estudio específico sobre las cartas, donde aparecen traducidos algunos fragmentos. [En esta cita concreta, la cursiva es mía y corresponde a la parte que he enmendado de la traducción citada, siguiendo la traducción más literal de Ayuso, ya que Gallego Urrutia traduce la expresión francesa original «au relâche des sens et au repos de l'esprit» por «dar rienda suelta a los sentidos y descanso a la mente»]. Cfr. Descartes, *Correspondance avec Élisabeth at autres lettres*, introducción, bibliografía y cronología de Jean-Marie Beyssade y Michelle Beyssade, París, Flammarion, 1989 y Jesús María Ayuso Díez, *La fortaleza del ego. Construcción y cimientos de la moral cartesiana*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2003. Traducción de Ayuso, pág. 49: «Y, en verdad, puedo decir que la principal regla que siempre he observado en mis estudios, y la que yo creo que más me ha servido para adquirir algún conocimiento, ha sido que nunca he empleado sino muy pocas horas, al día, a los pensamientos que ocupan la imaginación, y muy pocas horas, al año, a las que ocupan el entendimiento solo, y que todo el resto de mi tiempo lo he dedicado al relajamiento de los sentidos y al reposo del espíritu; incluso cuento, entre los ejercicios de la imaginación, todas las conversaciones serias y todo aquello a lo que hay que dedicarle atención». Cito aquí el texto francés completo porque me parece pertinente para justificar mi elección: «Et je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j'ai toujours observé en mes études et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit; même je compte, entre les exercices de l'imagination, toutes les conversations sérieuses, et tout ce à quoi il faut avoir de l'attention», pág. 74.

²³⁵ A esta escuela pertenecen los siguientes autores: Külpe, Bühler y Ach. La escuela estudió el fenómeno de la creatividad humana y consideró cuatro fases en la resolución de problemas: preparación, incubación, iluminación y evaluación.

externas que el interés personal por investigar y descubrir caminos nuevos del pensamiento en pos de la magnética verdad. Descartes prefería observar con distancia y no tener que pagar tributos, como luchar en primera línea de combate, ya fuera real o metafórico. Durante su vida militar nunca fue el soldado que se juega la vida, sino que permanecía en una cómoda y discreta retaguardia, compatible con su meditar filosófico. Sin embargo, en el campo de las ideas, también tuvo que habérselas con teólogos recalcitrantes que consideraban sus doctrinas heréticas o, al menos, peligrosas de llegar a serlo e influenciar las conciencias, por otro lado, ya bastante debilitadas en la época por los horrores bélicos, los debates y rencillas interminables entre facciones religiosas, y además por el alborear de una nueva ciencia que hacía trizas el mundo físico del medioevo.

Ese poco tiempo de ocupación filosófica del que presume Descartes no deja de inquietar y producir perplejidad a sus estudiosos. Jesús María Ayuso recoge en su libro sobre la moral cartesiana las diferentes reacciones ante esa declaración de principios, e insiste en que, a pesar de lo dicho, la tarea metafísica no es una cuestión menor, sino la base de su visión del mundo y de su brújula moral. Y esta última nunca apunta al hedonismo, sino al faro de la *veritas*²³⁶. Lo importante es reconocer la complejidad psicológica de cualquier ser humano cuyos pensamientos, sentimientos y obrares no se dejan atrapar por ninguna interpretación. La vida es más amplia y compleja que los sistemas conceptuales, por fortuna para el propio vivir y para el proceso de conocimiento, y así siempre nos mantenemos en vilo, oteando nuevos horizontes y abiertos al cambio vivificador. Y esa actitud de apertura constituía una nota significativa en el comportamiento de este filósofo.

Aparte de los acercamientos esporádicos al asunto de las pasiones en las anteriores obras mencionadas, es al hilo de su correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia cuando Descartes de verdad se plantea tratarlo. Isabel era hija del rey Federico V (el rey de invierno), elector del Palatinado. Después de la derrota de su ejército en la Montaña Blanca ante las tropas católicas (curiosamente Descartes militaba a la sazón en este bando), se exilió junto con su familia a los Países Bajos, donde fue acogido por el Príncipe de Orange, primo de su mujer. Federico murió en 1632 debido a la peste, y su familia, numerosa por cierto, permaneció allí exiliada, a la espera de mejores tiempos para sus reivindicaciones dinásticas. Entre los hijos del difunto rey destacaba por méritos propios la princesa Isabel. Sensible, inteligente, culta, independiente y voluntariosa, ya desde joven había hecho valer su criterio al no querer unirse al rey de Polonia, católico, en un

²³⁶ Cfr. Ayuso, ob. cit., págs. 49-50.

matrimonio concertado por conveniencia; ella prefería seguir siendo calvinista. Las dotes excepcionales de esta gran mujer nos sorprenden aún más, teniendo en cuenta el tipo de educación que recibían las mujeres de alta alcurnia. Además de conocer seis idiomas, incluido el latín, era una mente brillante para las matemáticas y la filosofía: 'la sabia', la llamaban en su familia²³⁷. Había leído ya las obras de Descartes (el *Discurso*, los *Ensayos* y las *Meditaciones*) y quiso indagar más y aclarar sus dudas directamente con el propio filósofo. Descartes accedió porque ya había oído hablar de la inteligencia de aquella princesa, y su interés no dejaba de halagarlo. El encuentro se produjo en La Haya entre finales de 1642 y comienzos de 1643, gracias a la intermediación de Alphonse Pollot, un erudito amigo de Descartes, y asiduo de la corte de la reina de Bohemia, instalada ahora en los Países Bajos. Y desde ese momento iniciaron una fecunda correspondencia que duraría hasta la muerte del filósofo.

Eran dos personas inteligentes y cultas que intercambiaban ideas y avatares cotidianos con gran confianza y complicidad. Hay en el tono de las cartas un aspecto muy importante para conocer a Descartes y a la princesa, y se trata de la dimensión, no tanto mundana, sino intelectual y afectiva de la reacción de ambos interlocutores, aún dentro de la circunspección propia del tipo de comunicación y los convencionalismos de la época. Muchas y variopintas han sido las interpretaciones de esta relación epistolar. Desde aquellos autores que apuestan por un enamoramiento recíproco, como Léon Petit²³⁸ y Geneviève Rodis-Lewis²³⁹, hasta otros como Grayling, que aventuran un secreto afán de reparación por parte de Descartes hacia la princesa exiliada, debido a la humillante derrota de su padre en el pasado, aunque luego esa actitud evolucionara hacia un afecto cordial y no sensual²⁴⁰. Fueran cuales fueran los sentimientos íntimos de ambos, que desconocemos, lo cierto es que la inicial predisposición de apertura de Descartes hacia una persona joven, curiosa y culta, se transforma en admiración sincera y amistad, como se ve en numerosos párrafos, donde ambos

²³⁷ Ibid., págs. 26-27. Ayuso recoge la cita literal de L. Oeing-Hanhoff de su escrito «Descartes et la princesse Elisabeth», en *Bulletin Cartésien* XI en *Archives de Philosophie* 45, 1982/ 4, págs. 1-33, en el cual se analizan los datos más destacados de esta correspondencia con más detalle, y se relaciona y compara a la princesa con otra mujer muy culta, Anna Maria von Schürmans. Esta última caería presa del interés por las diatribas teológicas, para gran disgusto de Descartes, debido a la perniciosa influencia de un enemigo como Voetius.

²³⁸ Cfr. Léon Petit, *Descartes et la princesse Elisabeth. Roman d'amour vécu*, París, A.-G. Nizet, 1969.

²³⁹ Cfr. Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes. Biographie*, París, Calmann-Lévy, 1995. Rodis-Lewis se inclina más por la hipótesis de un enamoramiento platónico, un amor benevolente y no concupiscente, parafraseando la terminología cartesiana.

²⁴⁰ Cfr. Grayling, ob. cit., págs. 293-301.

se cuentan sus respectivas dolencias y el filósofo francés le da numerosos consejos médicos a Isabel. Además, comparten los avatares de Descartes a causa de las disputas teológicas, y los problemas políticos de la familia de la princesa, con el sigilo requerido en un tipo de documento que podía caer peligrosamente en manos enemigas. La correspondencia en aquella época no tenía garantizadas ni su privacidad ni la continuidad en su transmisión. Las cartas podían caer en otras manos con mucha facilidad, incluso, en ocasiones, eran copiadas. Recordemos cómo Leibniz tuvo la oportunidad de copiar algunas cartas de Spinoza dirigidas a otros interlocutores y no a él²⁴¹. A pesar de estos riesgos, las cartas constituyen un claro ejemplo de comunicación fluida entre dos sujetos autónomos, y de esta forma son un signo de modernidad. Incluso reflejan un cierto prototipo del sujeto femenino (Isabel manifiesta sus dolencias, dudas y quejas ante las circunstancias) y del masculino (Descartes defiende la viril fortaleza de ánimo ante la fortuna mudable). Por eso, las cartas pueden ser analizadas como un extraordinario exponente del problema gnoseológico del sujeto moderno²⁴².

Los asuntos que se tratan en esta correspondencia son muy diversos. Ya hemos anticipado algunos de ellos que nos dan pie para conocer más la psicología de los interlocutores. Pero los que más nos interesan ahora son los filosóficos. Comienza la princesa preguntando sus dudas sobre las relaciones entre alma y cuerpo en la filosofía cartesiana. Lo que subyace es el problema de la comunicabilidad de las sustancias en el marco del dualismo poco consistente que defiende Descartes, y que se configura como un punto crucial de su pensamiento. Estas cuestiones motivarán el estudio concreto sobre las pasiones, su diversidad y su relación con la razón, al hilo del comentario de un libro de Séneca que Descartes estaba leyendo, *Sobre la felicidad*. Y otra de las cuestiones tratadas, clave de la época, será la demostración de la existencia de Dios por vía racional. Dejemos de lado este último aspecto y pasemos a analizar los demás.

Ya en la primera carta que le dirige la princesa, le plantea con clara lucidez cómo es posible que el alma pueda provocar en el cuerpo la realización de actos voluntarios, siendo alma y cuerpo dos sustancias distintas. Por eso le pide una definición más precisa del alma de la que aparece en el libro de las *Meditaciones* como sustancia pensante²⁴³. La demanda concreta es esta: «una definición del alma más particular que la que hallamos en vuestra *Me-*

²⁴¹ Véase *supra* capítulo primero, apartado B.4.4.

²⁴² Cfr. Ayuso, ob. cit., págs. 17-18.

²⁴³ Cfr. Carta del 16 de mayo de 1643 (de Isabel a Descartes), ob. cit., págs. 25-26. (AT, III, 660-662). Para la edición española de la obra aludida de Descartes, cfr. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977 (introducción, traducción y notas de Vidal Peña).

tafísica, a saber, *la de su sustancia, separada de su acción, del pensamiento*²⁴⁴. Lo que está proponiendo Isabel es que el autor separe el atributo del pensamiento de la definición del alma para, de esta manera, aportar más claridad. La cuestión no es baladí, es el motor de toda la correspondencia, y la huella que deja en Descartes la perspicacia del argumento es notoria. La princesa le está planteando la posibilidad de desarrollar mejor la idea de alma corpórea (la que haría posible la acción sobre el cuerpo), y que Descartes diferencia del *cogito*, el alma incorpórea propiamente dicha. Por tanto, el filósofo ha de aplicarse para aclarar su mecanicismo dualista de las dos sustancias, y además para que sus principios teóricos tengan una utilidad práctica y contribuyan a la salud del alma²⁴⁵. Las dudas de Isabel le llevan a estudiar con más profundidad las pasiones, lugar por excelencia de la interacción alma-cuerpo, o mente-cuerpo en terminología actual, y asunto al que hasta entonces Descartes no había concedido demasiada importancia, desde su posición filosófica centrada en un ego fuerte e inexpugnable²⁴⁶.

En su primera respuesta, el autor recurre a las nociones primitivas, tales como la extensión referida al cuerpo, el pensamiento referido al alma, y la unión referida al alma y cuerpo juntos, para explicar cómo el alma puede mover al cuerpo y el cuerpo al alma, al provocarle sentimientos y pasiones. Insiste en no confundir los ámbitos de aplicación de cada una de esas nociones, y en no recurrir a la imaginación ni a la extensión para pensar qué es el alma y su relación con el cuerpo, aludiendo a lo que él mismo había escrito en las *Meditaciones*²⁴⁷. En la ampliación de su explicación en

²⁴⁴ Cfr. Carta del 16 de mayo de 1643 (de Isabel a Descartes), ob. cit., pág. 26. (AT, III, 661). [La cursiva es mía y corresponde a mi corrección. Gallego Urrutia traduce el original francés «c'est-à-dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée» por «es decir, de la sustancia, separada de la acción y del pensamiento,» lo cual es inexacto y puede conducir a cierta confusión]. Cito el texto francés entero: «Pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est-à-dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée.» Cfr. *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, ob. cit., pág. 65.

²⁴⁵ Maria Luisa Ribeiro Ferreira plantea la sugerente hipótesis de qué habría pasado si las dudas de la princesa Isabel —no resueltas de modo satisfactorio por Descartes— las hubiera contestado Spinoza, y hace una lectura a tres bandas, resaltando lo siguiente: el fracaso de Descartes ante las críticas de Isabel, la similitud de estas críticas con las que realiza Spinoza a Descartes, especialmente en el prefacio del Libro V de la *Ética*, y la mayor coherencia de la teoría espinosista de los afectos sobre la cartesiana. Según Ribeiro, el sistema de Spinoza le habría resultado más útil a la princesa. Cfr. el artículo «Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos» en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 495-508.

²⁴⁶ Cfr. Ayuso, ob. cit., págs. 28-36. Ayuso insiste en que gracias a la correspondencia con Isabel ve la luz el libro de *Las pasiones del alma*, que de otra forma probablemente no habría sido escrito, porque las pasiones no eran un campo de excesivo interés para Descartes.

²⁴⁷ Cfr. Carta del 21 de mayo de 1643 (de Descartes a Isabel), ob. cit., págs. 28-29. (AT, III, 663-668). Texto contrastado con la referencia de Ayuso, ob. cit., pág. 33. Urrutia emplea

una carta posterior destaca la posibilidad de pensar la unión de alma y cuerpo por un lado, y la distinción entre ambos por otro, sin que haya en ello contradicción²⁴⁸. Esta posibilidad es interpretada por Ayuso como paradójica clave en este momento del pensamiento cartesiano y que le lleva al filósofo a hablar de un alma corpórea cuando concibe su unión en términos de una acción causal que se manifiesta en las afecciones, es decir, las pasiones aparecen como nudo gordiano de la cuestión²⁴⁹.

Hasta tal punto serían importantes en Descartes estas dos obras que estamos tratando, las *Cartas* y *Las pasiones del alma*, que podrían ser consideradas como el pivote fundamental junto con las *Meditaciones* para entender el problema filosófico fundamental del autor: ¿quién soy y cómo vivo lo que soy?²⁵⁰ Ante las dudas reiteradas que presenta la princesa y la demanda de consejos para hacer frente a la tristeza y los infortunios que la asaltan de continuo, a pesar de todos sus razonamientos, Descartes va progresivamente acercándose al funcionamiento de la dimensión afectiva humana en un ejercicio de autoconciencia y de empatía al mismo tiempo, y al cual le impelen los sentimientos e ideas suscitados por Isabel de Bohemia. El autor propone que ha de ser la razón quien domine a las fuerzas pasionales. Solo las almas elevadas, fuertes son capaces de ese control, mientras que las vulgares permanecen sometidas al vaivén afectivo. Incluso en las primeras, las pasiones llegan a ser más intensas y por eso mismo, se hace más necesario su dominio. Buscar la independencia frente a lo exterior y encontrar el contento dentro de sí no conlleva caer en el extremismo estoico de la insensibilidad, que Descartes critica²⁵¹.

¿Cómo concreta este autor el método para atajar las pasiones? Ante todo hay que apartar de la imaginación y los sentidos todo lo que nos desazone para evitar así los malestares que aquello pudiera provocar en el cuerpo, incluida la enfermedad. Descartes constata que el sufrimiento con-

el término 'sensaciones', Ayuso en cambio, el de 'sentimientos'. Este último me parece más pertinente. Cito el texto francés: «enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions». Cfr. *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, ob. cit., pág. 68.

²⁴⁸ Cfr. Carta del 28 de junio de 1643 (de Descartes a Isabel), ob. cit., págs. 35-39. (AT, III, 690-697).

²⁴⁹ Cfr. Ayuso, ob. cit., págs. 48-53. Ayuso plantea que quizás Descartes esté pensando un nuevo concepto de materia, más vinculado a las experiencias vitales de una mente encarnada, unida al cuerpo, que al concepto geométrico defendido por él hasta entonces.

²⁵⁰ *Ibíd.*, págs. 58-59.

²⁵¹ Cfr. Carta del 18 de mayo de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., pág. 63. (AT, IV, 201-202). Descartes se refiere a los estoicos como «esos filósofos crueles». Texto francés: «je ne suis point de ces philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible». Cfr. *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, ob. cit., pág. 96.

tinuado enferma a las personas. Por eso conviene dirigir el pensamiento hacia objetos que nos alegren, o bien, dejar la mente en blanco, no pensar en nada, gracias al recurso de centrarse en el aquí y el ahora de las acciones cotidianas, o sumergirse en el goce contemplativo que nos proporciona la naturaleza a cada momento. Se pone como ejemplo a sí mismo, y nos habla de su enfermedad juvenil y de cómo se fortaleció, gracias a su tendencia a ser optimista e independiente²⁵². Todas estas estrategias comparten el alejamiento, la objetivación del estado pasional para que pueda ser sustituido o transformado. Lo que pretende Descartes es cambiar la emoción por la idea de esa emoción. Solo así la pasión podrá ser pensada y no meramente sentida, y de esta manera se juzgará su conveniencia o inconveniencia, su utilidad o su inutilidad. Se impone tratar las pasiones como si fueran objetos físicos, y así desactivar el potencial añadido que les otorga la imaginación²⁵³. El ego ha de llevar el timón y desde su conciencia de ente finito debe pugnar por imitar a Dios en el plano de la voluntad. Ese ego frágil es al mismo tiempo fuente de fortaleza, si ejerce el control voluntario de los díscolos impulsos. Así alcanzará su propia maestría, al convertir las circunstancias dolorosas en oportunidades para el gozo, para el contento de sí, e ir construyendo el castillo inconquistable que ha de llegar a ser, desde una voluntad crecida en la práctica y sustentada en convicciones morales, no tan provisionales como puedan parecer, sino mantenidas a lo largo de la vida porque han demostrado su eficacia²⁵⁴.

Aun valorando y mucho los consejos del filósofo, la princesa le confiesa que no puede actuar de esa manera razonable antes de que se presente la perturbación, ni siquiera en el momento o poco después, sino que necesita mucho tiempo y esfuerzos para superar esos embates, una vez que ya ha sufrido sus efectos en el cuerpo. Ante el carácter sorpresivo de la pasión, se siente inerte²⁵⁵. La objeción es real, refleja a la perfección los resortes que mueven el mundo emocional y lo convierten en algo tan proteico, escurridizo y difícil de combatir, aunque se conozcan los medios para hacerlo. Una cosa es la comprensión y otra hacer de ese conocimiento algo práctico, vivido. Ahí radica el quid de la cuestión.

El filósofo francés explica solícito que el factor tiempo aminora de manera natural la intensidad primera de los sufrimientos. Una vez adquirido cierto sosiego, es posible atisbar lo bueno que pueden traer aquellos

²⁵² Cfr. Carta de mayo o junio de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., págs. 70-72. (AT, IV, 218-222).

²⁵³ Cfr. Ayuso, ob. cit., págs. 71-78.

²⁵⁴ *Ibid.*, págs. 95-102.

²⁵⁵ Cfr. Carta del 22 de junio de 1645 (de Isabel a Descartes), ob. cit., págs. 74-75. (AT, IV, 233-235).

acontecimientos que habían sido tan terribles al principio. Propone transmutar lo negativo en positivo, sacarle provecho a todo, bueno y malo, de tal forma que redunde en un mayor fortalecimiento del yo²⁵⁶. Suena bien, practicarlo es harina de otro costal. ¿Y qué mejor recurso en este punto que apelar a la visión estoica?

Descartes va a aprovechar la ocasión que le ofrece la lectura de un libro de Séneca, *De vita beata (Sobre la felicidad)*, para comentarle a Isabel su propia opinión y someter a dura crítica la doctrina estoica. Todo ello como un ejercicio propedéutico a lo que será el tratado cartesiano sobre las pasiones. Ayuso sugiere que esta apelación a los antiguos revela otro signo más de que por entonces Descartes no había elaborado todavía una teoría clara sobre las pasiones, y que en esa búsqueda resulta crucial el acicate que suponen las dudas y objeciones de Isabel de Bohemia²⁵⁷. Frente al modelo de felicidad de Séneca, el filósofo francés nos propone otro, el que ya aparece en el *Discurso del método* y cuyas reglas morales serían las siguientes²⁵⁸:

1. Buen uso del intelecto aplicado a las decisiones y a las acciones.
2. La firmeza en las propias resoluciones para llevarlas a cabo sin desviarse por nada. En eso consiste propiamente la virtud. Descartes afirma la originalidad de esta forma unificada de entender la virtud.
3. Seguir siempre los dictados de la razón para evitar desear lo que está fuera de nuestro alcance o no nos corresponde.

²⁵⁶ Cfr. Carta de junio de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., págs. 76-77. (AT, IV, 236-238).

²⁵⁷ Cfr. Ayuso, ob. cit., págs. 105-107. Este autor se hace eco de las interpretaciones de Alquié, el cual insiste en el antiestoicismo cartesiano presente en la declaración de intenciones del comienzo de *Las pasiones del alma*, y de Gueroult, que considera la moral cartesiana como una síntesis entre fuentes variadas (Zenón, Epicuro, Aristóteles y Cristianismo), aunque constata su originalidad y su marcado sello hacia un eudaimonismo cristiano, que despliega un fuerte afán de conquista, también sobre el territorio pasional. Véase F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París, PUF, 1950 y *Descartes. L'homme et l'œuvre*, París, Hatier-Boivin, 1956 y *Études cartésiennes*, París, Vrin, 1982; M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier-Montaigne, 1953. En cuanto a la clásica polémica sobre la interpretación general de Descartes entre estos dos autores, recordemos que Gueroult lo estudiaba de modo más sistemático atendiendo al orden de las razones, en cambio Alquié se centraba en la visión biográfica y existencial. Otra autora muy importante para la exégesis cartesiana, Geneviève Rodis-Lewis, se sitúa en una posición intermedia entre la de Gueroult y la de Alquié. Ella habla de un orden sucesivo de desarrollo de la filosofía de Descartes. Véase *Le développement de la pensée de Descartes*, París, Vrin, 1997. En esta línea de reinterpretación de Descartes, véase asimismo Jean-Marie Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, París, Flammarion, 1979.

²⁵⁸ Cfr. Carta del 4 de agosto de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., págs. 80-83. (AT, IV, 263-268).

Sin embargo, el buen sentido, *le bon sens*, le impide a Descartes caer en extremismos, y él mismo reconoce que ni hay que eliminar todos los deseos, ni a la razón le está vetado el error. Pero el criterio para discriminar el buen uso de la razón de su aplicación indebida, es que en el primer caso el contento generado es auténtico, pleno, y más útil, mientras que en el segundo caso trae fisuras y desazón, no es completo. Curiosa y sutil la apreciación del filósofo, que apela de nuevo al yo, esta vez al yo más íntimo, esa luz interior que la tradición religiosa (ya fuera cristiana agustiniana o protestante colegiante, aunque con profundas diferencias entre ellas) había convertido en criterio de verdad. Descartes otorga al yo su autonomía plena y lo contempla en toda su grandeza desde la fragilidad de la finitud que lo constituye. Omnipresente paradoja del pensamiento de la modernidad que resonará en todas las teorías filosóficas de la época. Recordemos las metáforas de Pascal que reflejan la hondura y la tensión del carácter dual del ser humano.

Por tanto, Descartes no defiende en absoluto una postura estoica, aunque sí existan algunos aspectos similares, y el filósofo francés confiesa que se siente desencantado debido al carácter parcial y fragmentario de la obra de Séneca, ya que no aborda el problema de raíz:

Me parece, por todo lo dicho, que Séneca hubiera debido enseñarnos en su totalidad las principales verdades cuyo conocimiento se requiere para facilitar el uso de la virtud, regular nuestros deseos y pasiones y gozar así de la beatitud natural. Y, en tal caso, habría sido su libro el mejor y más útil que hubiese podido escribir un filósofo pagano²⁵⁹.

Además, Descartes critica de Séneca las ambigüedades de su estilo, la falta de precisión a la hora de explicar qué es el bien supremo²⁶⁰. En cambio, él parece tener las ideas muy claras al respecto, y así distingue el bien supremo de la felicidad o contento espiritual.

Y, por todo lo dicho, creo que puedo llegar a la conclusión de que la beatitud no consiste sino en el contento espiritual, es decir, en el contento en general, pues, aunque existan contenidos que dependen del cuerpo y otros que no dependen de él, no existe contenido alguno que no sea espiritual. Pero, para que el contenido sea consistente, hay que atenerse a la virtud, es decir, tener voluntad firme y constante de llevar a cabo cuanto nos parezca lo mejor y poner toda la fuerza de nuestro entendimiento en formarnos juicios atinados²⁶¹.

²⁵⁹ Cfr. Carta del 4 de agosto de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., pág. 83. (AT, IV, 267).

²⁶⁰ Cfr. Carta del 18 de agosto de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., págs. 86-91. (AT, IV, 271-278).

²⁶¹ Cfr. Carta del 18 de agosto de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., pág. 91. (AT, IV, 277).

En pocas palabras resume el autor en este texto sus principales ideas morales. Hay aquí concomitancias con lo que luego será la doctrina espinosista, en concreto en dos aspectos: la valoración del contento, de la alegría, como signo de fortaleza moral y ontológica, y el no desdeñar todos los placeres corporales, dentro de una visión de sensato realismo alejado de ascetismos al estilo estoico. La crítica de Descartes a la obra de Séneca refleja, según Donald Rutherford, la superación de las posturas eudaimonistas antiguas, tanto de la estoica como de la epicúrea, y la apuesta por una nueva moral que gire en torno al concepto de voluntad libre, puesto que solo de acciones firmes y resolutivas puede derivar el contento de sí genuino²⁶². Para Descartes ese verdadero gozo es posible, sin embargo, habría excepciones a la posibilidad de alcanzarlo, como es el caso de las enfermedades que nos privan de la facultad de razonar (dificultad recogida por la princesa en una de sus cartas)²⁶³.

En cuanto a los obstáculos que suponen las pasiones y las circunstancias externas para alcanzar nuestro contento, el filósofo defiende que hay que sobreponerse a todas ellas, ya que la satisfacción obtenida en este caso será mayor, en proporción a la magnitud del obstáculo²⁶⁴. No es ajeno Descartes al uso de metáforas militaristas, propias de quien sirvió en diferentes ejércitos, conoció la guerra y fuertes polémicas a causa de sus ideas, aunque practicara la diplomacia y la prudencia. Continúa proponiendo el autor en la carta que nos ocupa medios concretos para hallar la felicidad. Todo aquello que nos aporta perfección en algún grado es virtuoso, ya que el gozo auténtico consiste en esa constatación de que nos hemos perfeccionado en algo, siguiendo los sabios dictados de nuestra razón. Y son los deleites del alma, mucho más que los del cuerpo, los que llevan a tal estado de bienestar, porque a veces los segundos son imaginados de modo confuso, sobrevalorados o erróneamente juzgados, y además son mudables. De estos últimos destaca como ejemplos la ira y el afán de venganza concomitante.

Aunque Descartes propugna una razón desapasionada, atenta al goce espiritual, no desdeña las pasiones ni quiere su eliminación, sino solo su domesticación, porque su impulso puede ser aprovechado y bendecido por la visión clara y distinta de la razón, cual la fuerza de un corcel indómito que ha sido domado por un jinete experto:

²⁶² Cfr. Donald Rutherford, «Descartes *vis-a-vis* Seneca» en *Stoicism. Traditions and Transformations*, ob. cit., págs. 177-197.

²⁶³ Cfr. Carta del 16 de agosto de 1645 (de Isabel a Descartes), ob. cit., págs. 84-85. (AT, IV, 268-270).

²⁶⁴ Cfr. Carta de primero de septiembre de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., páginas 94-99. (AT, IV, 280-287).

Por lo demás, el uso atinado de nuestra razón en el gobierno de la vida no consiste sino en examinar y considerar de forma desapasionada el valor de todas las perfecciones que puede proporcionarnos nuestro comportamiento, tanto las corporales como las espirituales, de forma tal que, puesto que solemos tener que prescindir de alguna, escojamos siempre las mejores. Y como son siempre inferiores las del cuerpo, podemos decir en términos generales que sin ellas es posible ser feliz. No obstante, no opino que debamos despreciarlas por completo, ni tampoco que debamos eximirnos de las pasiones; basta con someterlas a la razón. Y cuando ya están así domeñadas, resultan a veces tanto más útiles cuanto que tienden más al exceso²⁶⁵.

Quien dispone de energía, la podrá utilizar bien o mal; quien posee fuerte emocionalidad contará con un rico caudal para la virtud. El filósofo francés no defiende la línea clásica estoica de eliminar las pasiones, sino una vertiente de moderación más en consonancia con la visión aristotélica. La domesticación de ese magma afectivo caótico gracias a la razón y a la voluntad redundará en una mayor satisfacción por los beneficios que conlleva: eliminación de conflictos, mayor eficacia en nuestras acciones al estar el ego unificado bajo el timón de la racionalidad, y gozo por haber superado esos escollos y haber vencido. La maestría del yo ha de verse constantemente reforzada, porque cualquier paso atrás supone un debilitamiento inútil, incluso más difícil de superar si cabe. La conclusión de este razonamiento resulta muy fácil de asumir. Lo peliagudo es el proceso intermedio, los medios y su aplicación para alcanzar la felicidad. Descartes los fija en dos criterios: el conocimiento de la verdad y el hábito que permite que lo pongamos en práctica²⁶⁶. Ahora bien, el conocimiento total es imposible para los humanos, por eso hemos de conformarnos con el acceso a aquello que más conviene. Por ejemplo, la idea de existencia de un Dios perfecto nos lleva a la creencia práctica de aceptar como bueno todo cuanto sucede, puesto que procede en última instancia de Dios. Esa creencia amorosa nos fortalece y ayuda a la hora de superar las adversidades. En segundo lugar, la inmortalidad del alma nos inmuniza frente al miedo a la muerte y nos ofrece una visión de eternidad desapegada de lo mundano. En tercer lugar, abrirse a la inmensidad del universo infinito, obra divina, y no querer erigirse en ombligo de la naturaleza, le permite al ser humano una actitud más humilde y serena, donde la confianza rebaja notablemente las angustias fáusticas de un yo que quiere ser omnipotente. Y por último, la inter-

²⁶⁵ Cfr. Carta de primero de septiembre de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., págs. 98-99. (AT, IV, 286-287).

²⁶⁶ Cfr. Carta del 15 de septiembre de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., págs. 103-107. (AT, IV, 290-296).

dependencia entre los seres humanos —ya que formamos parte de un todo—, que nos llevaría a preferir los intereses colectivos a los particulares, pero con mesura y sin contrariar por ello la propia utilidad. En este sentido de pertenencia y apertura del yo a algo más grande que él mismo (amor como virtud), residiría la fuente de las verdaderas acciones heroicas y de la tan valorada generosidad.

Aunque Descartes no es estoico, y él mismo se encarga de recordarlo criticando a Séneca y a *esos crueles filósofos* que abogan por la impasibilidad del sabio, sí que hay resonancias o concomitancias cuando se plantea los problemas morales, como vemos en esta carta: pensar ideas que calmen el ánimo, una actitud de aceptación ante la adversidad porque el origen de todo es Dios y una visión más amplia de las circunstancias debido a la interdependencia que existe entre todos los hombres. En esa conexión entre teoría de las pasiones y arte de saber vivir, el filósofo francés sí seguiría la impronta estoica²⁶⁷.

Además de las verdades ya enumeradas, cuyo conocimiento Descartes considera conveniente para nuestro bienestar espiritual, hay que fiar en el sentido común que sabe del efecto deformante que provocan las pasiones en nuestra visión del mundo, ya que aumentan la intensidad y el valor de los bienes que prometen. Cual espejos de una atracción de feria, nos impiden ver las cosas de modo claro y distinto. Para evitar esas percepciones confusas e hiperbólicas, hemos de esperar a que la oleada pasional que nos ha invadido amaine, y solamente después, argumentar con calma y tomar las decisiones pertinentes. De nuevo, la dilación, una de las estrategias de actuación presente en todos los filósofos que estamos tratando, puesto que se convierte en norma de la moral sapiencial. Y, al mismo tiempo, añade Descartes uno de los principios fundamentales de su moral provisional: la firme resolución a la hora de actuar. Para el autor ambos elementos (dilación y resolución), son compatibles y complementarios, de tal modo que se requieren uno al otro. La teoría moral se va constituyendo poco a poco, como todo el edificio del saber (metáfora que emplea en el *Discurso*), y los principios de su moral provisional quedan ya ahí como definitivamente provisionales o de paso, al hilo de la propia transitoriedad de la vida²⁶⁸.

Según Jean-Marie Beyssade, la moral de Descartes se desenvuelve dentro de dos límites extremos: por un lado, la idea de una maestría teórica perfecta que permitiría un entendimiento certero directamente enfocado a una voluntad infalible, y por otro, la idea de una total oscuridad teórica en el campo del conocimiento que habría de ser suplida por la firme resolu-

²⁶⁷ Cfr. Dilthey, ob. cit., pág. 484.

²⁶⁸ Cfr. Ayuso, ob. cit., págs. 106-107.

ción volitiva²⁶⁹. Si todas estas estrategias concretas propuestas por el filósofo se asimilan e interiorizan y se convierten en hábito, la batalla de la vida feliz está casi ganada. O no... Quizás también la mediación entre teoría y práctica, la constancia en la aplicación de las normas de conducta sea, como la moral misma, provisional y esté expuesta siempre a tambalearse por los embates imprevistos del mundo externo y, lo que resulta más fascinante, por los del mundo interno. Esta apertura lúcida a la vivencia de la incertidumbre también se encuentra presente en la filosofía espinosista en el aspecto experiencial, compatible con su concepción determinista en el nivel de la realidad causal.

Resulta interesante la paradoja cartesiana entre la defensa de un voluntarismo de la razón que aboga por ese acrecentamiento del yo en tensión constante por acercarse a la voluntad divina y ser co-creador con ella, y una actitud cristiana de humildad y aceptación para dejar hacer a la dimensión divina. Él parece que encontró el equilibrio gracias a los principios morales que fue elaborando a lo largo de su vida y que siguió con constancia, y también merced a la curiosidad investigadora del intelecto saciada a través de sus experimentos científicos. Voluntad e intelecto imbricados y alimentándose recíprocamente. Vida y obra en Descartes forman una madeja muy bien hilada, de ahí que fuera el padre del pensamiento moderno y paradigma con su vida de un nuevo yo emergente, destinado a colonizar la mentalidad humana en los diferentes campos del saber; será en el siglo xx cuando ese pensamiento moderno entre en crisis al ser deconstruido (la postmodernidad).

Esa paradoja central, desplegada en las diversas ambigüedades que surgen en la teoría moral cartesiana, ha sido ya constatada por varios autores que la interpretan, bien como crítica, o como inmenso potencial creativo a la hora de extraer consecuencias filosóficas. Todos ellos, en cualquier caso, la consideran como un elemento *sui generis* de la teoría cartesiana, y añado que se constituye en paso necesario en todo proceso mental que aborde el asunto afectivo, lugar por excelencia de la mezcla, emergencia o interacción de lo corporal y lo psíquico. Con esa paradoja, aunque percibida y

²⁶⁹ Cfr. Jean-Marie Beyssade en su introducción a la edición en francés de las cartas, *Correspondence avec Elisabeth et autres lettres*, ob. cit. págs. 32-34. Beyssade reconoce la paradoja cartesiana entre la aspiración a una ciencia perfecta y la constatación de la presencia del error y la imposibilidad de alcanzar esa completud cognoscitiva. De ahí la necesidad de la moral para conducirse en la vida: «El hombre no hace desaparecer el alma, el puro entendimiento, el objetivo de la verdad. Pero en lo sucesivo, las verdades metafísicas son referidas al bien del hombre en esta vida, al hábito de tratarlas oportunamente, a la satisfacción que proporcionan. La consumación del sistema es el reconocimiento de su definitiva inconclusión: tal es la última ética cartesiana, si bien no la más perfecta que se pueda concebir», págs. 33-34.

conceptualizada de otra forma, también se tuvo que enfrentar Spinoza. Al hilo del estudio de las cartas, Ayuso recoge las aportaciones de Zubiri, quien centra la tensión entre la razón, sus juicios, la verdad, el error y la ciencia por un lado, y la voluntad, el asentimiento, los actos buenos o malos y la libertad, por otro²⁷⁰. Y también Ayuso se hace eco de la postura de Alquíe para el cual el conflicto u oscuridad se halla entre las dos formas de entender la perfección (como un grado de ser y como lo que nos es más conveniente). En palabras de Ayuso: «[...] el proyecto consiste en hallar el modo de convertirse en 'dueño de la naturaleza' sin convertirse también en tirano de ella, de sí mismo y de los demás hombres»²⁷¹.

Continúa Ayuso desarrollando su propia interpretación, y considera que las ambigüedades del voluntarismo de la razón se manifiestan en distintos planos de la teoría cartesiana, siendo el más señero de ellos la relación entre el ego y Dios. La tensión a la que se ve sometido el yo por querer acercarse a la divinidad y preservar al mismo tiempo su propia autonomía y acrecentar su conocimiento, queda muy patente en las *Cartas a Isabel*. Según Ayuso, la interpretación de Alquíe se centra más en uno de los platillos de la balanza, la salvaguarda de la trascendencia de Dios, minimizando el poder del *cogito* y, por ende, la relevancia de las *Cartas*. En cambio, Ayuso prefiere insistir más en el eje del yo, en el dramatismo que encierra esta posición, a la luz de los problemas que van surgiendo en la *Correspondencia*²⁷².

Nuestra intención ha sido la de hacer ver que, a pesar de toda su sinceridad al reconocer la inmensidad y la perfección de Dios, 'verdadero objeto del amor' (IV, 291, 26), la forma de entender esta pasión como estima que el hombre concede *voluntariamente* (esto es, como una inclinación que remite, en último extremo, al ego), desemboca en un maridaje tan estrecho entre ambos, Dios y hombre (hasta fundirlos en un todo al concebirlos como partes del mismo), que, a la postre, parece inevitable admitir, cuando menos, cierto grado de nivelación entre la humana condición y Dios, y, en consecuencia, vislumbrar en el horizonte el riesgo de idolatría que el mismo Descartes explícitamente ha manifestado —con toda sinceridad, creemos— repudiar: ambigüedad del voluntarismo de la razón²⁷³.

Desde el surgimiento de la modernidad, la potenciación del yo en todos los ámbitos de la realidad se convierte en una apuesta fundamental del

²⁷⁰ Cfr. Ayuso, ob. cit., pág. 129.

²⁷¹ *Ibíd.*, pág. 158.

²⁷² *Ibíd.*, págs. 174-178.

²⁷³ *Ibíd.*, págs. 176-177.

progreso humano, con sus consecuencias buenas y malas. Son esos efectos, no previstos ni deseados, con los que tenemos que lidiar también ahora. Y es evidente que la filosofía cartesiana tiene voz y parte muy importantes en esta evolución histórica²⁷⁴. Recordemos que los conceptos de 'fuerza' (en física) o 'potencia' (en metafísica) o 'poder' (en derecho y política) se convierten en clave interpretativa en la cultura del seiscientos. Precisamente será Spinoza quien le saque todo su partido a esta concepción de la realidad, trasladando esas nociones, del ámbito de la ontología general de la sustancia al campo modal de los afectos, ya sea en la moral o en la política.

La paradoja que estamos tratando en Descartes solo encontraría una posible salida en la única virtud humana que puede conciliar opuestos y transmutar contradicciones: el amor y todas sus manifestaciones a través de las llamadas 'virtudes amorosas', como la generosidad, objeto dilecto para Descartes. Sin embargo, la tensión reaparece, ahora sostenida entre una caridad cristiana (amor divino) y una generosidad humanitaria (amor humano). La entrega a Dios nunca es plena porque implicaría la aniquilación del yo, y este ha de mantener su autonomía, su maestría tan fieramente ganada a lo largo de toda una vida de reflexiones y de acciones. Aunque esa maestría solo se consiga en un proceso de aprendizaje y de acercamiento a la divinidad. La filigrana cartesiana teje un proceso sin fin²⁷⁵. En este sentido, tampoco es estoico Descartes, porque nunca hay rendición: el ego

²⁷⁴ Sobre la importancia del legado cartesiano para la constitución de la modernidad en todos sus frentes, cfr. la obra divulgativa de Russell Shorto, *Los huesos de Descartes*, Barcelona, Duomo ediciones, 2009. En ella, el autor, a la par que sigue las pistas detectivescas de los avatares que sufrieron los huesos del filósofo y, especialmente, su cráneo, perfila cuáles han sido las principales aportaciones de su filosofía y de su método para el mundo moderno, basado —para bien o para mal— en la primacía de la razón, el dualismo mente-cuerpo, el orgullo de la ciencia, el individualismo, la libertad de pensamiento, y que han convertido a Descartes en el padre de la cultura moderna. Aunque Shorto reconoce los aspectos negativos que también se han derivado del imperio de la razón y de su mal uso, insiste mucho más en todo el legado que la modernidad ha aportado al mundo entero: «Más allá de la filosofía, las raíces del cartesianismo (en particular, el 'método' de Descartes y su dualismo mente-cuerpo) se extendieron a todos los aspectos de la cultura, lo que dio origen a un nuevo mundo y transformó los puntos de vista sobre todas las cosas, desde el sexo y la educación hasta el papel de la mujer y la relación entre el ser humano y el medio ambiente, además de imprimir un nuevo impulso a esa primera filosofía moderna y, al mismo tiempo, relegar cada vez más a su fundador a la oscuridad del pasado», pág. 94.

²⁷⁵ Cfr. Ayuso, ob. cit., págs. 176-185. Este autor considera que la mejor manera de articular virtudes tan distintas como la caridad y la generosidad, es verlas dirigidas hacia un mismo fin: la autoestima del yo. Señala Ayuso que también Rodis-Lewis vincula ambas virtudes, si bien no desde la autoestima, sino desde el amor de Dios, pág. 177. Véase Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, París, PUF, 1957 y *L'anthropologie cartésienne*, París, PUF, 1990.

enarbola su libertad decisoria contra viento y marea. Y únicamente se permite replegar velas cuando las circunstancias externas son tan fuertes que no queda más remedio que esperar otro momento más propicio, pero sin perder por ello jamás el propósito nacido de una voluntad fuerte y de un entendimiento esclarecido. La cuestión del equilibrio entre las dos dimensiones en la que se ha desenvolver el *cogito* para ejercer una moralidad libre, será punto decisivo en *Las pasiones del alma*.

Retornemos ahora al diálogo tan fecundo entre Isabel y Descartes. Ante las dudas de la princesa, que no dejan de asaltarla, y su demanda de algo más concreto acerca de cómo ejercer un uso atinado de la razón que nos permita una elección infalible de los bienes que más nos convienen, y de cómo se definen adecuadamente las pasiones para poder así manejarlas mejor²⁷⁶, el filósofo se lanza de lleno a tomar partido en un asunto que había quedado pendiente en cartas anteriores, cual es la naturaleza del bien supremo²⁷⁷. Quizás haya dilatado ya la meditación el tiempo necesario para tomar una firme resolución. Descartes distingue el bien supremo de la alegría o contento espiritual, y lo considera superior a este último, si bien matiza su afirmación inicial y valora la alegría auténtica como elemento concomitante, en muchas ocasiones, con la virtud. Bodei analiza esta cuestión y resalta la importancia de la alegría en la moral cartesiana, alejada del rigorismo estoico, a pesar de la importancia concedida al control volitivo sobre lo pasional. Incluso, observa más semejanzas en este aspecto con Spinoza de las que el propio filósofo holandés estaba dispuesto a admitir; aunque la alegría sea para Descartes producto de un adiestramiento continuado, mientras que para Spinoza consista en una elaboración vinculada al proceso de la comprensión²⁷⁸. Según Ayuso, lo que hace el filósofo francés en su concepción del supremo bien es distanciarse de la moral estoica y corregir el rigor de la Estoa con la reivindicación del placer gracias a ciertos tintes epicúreos: virtud y contento se dan la mano²⁷⁹. Descartes continúa dando cumplida respuesta a la princesa en la carta que nos ocupa. Reconoce que es imposible una ciencia infinita de todos los bienes, por ello hemos de conformarnos con una ciencia parcial, pero imbuida de sensatez y de

²⁷⁶ Cfr. Carta del 13 de septiembre de 1645 (de Isabel a Descartes), ob. cit., págs. 100-102. (AT, IV, 287-290).

²⁷⁷ Cfr. Carta del 6 de octubre de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., págs. 111-120. (AT, IV, 304-317).

²⁷⁸ Cfr. Bodei, ob. cit., págs. 249-273.

²⁷⁹ Cfr. Ayuso, ob. cit., págs. 123-128. Resume Ayuso sus conclusiones respecto a la relación de bien y placer en Descartes de esta manera: «En suma, la virtud o fuerza de ánimo rige la acción y alumbró la teoría; y el fin que nuestra voluntad ha de perseguir antes que nada puede ser, con igual derecho, tanto el contento como la virtud, ya que aquel, si ha de ser sólido, no es posible sin esta, y esta siempre acaba desembocando en aquel», pág. 128.

principios que hayamos ido experimentando y afianzando a lo largo de nuestra vida. Entre esas normas de conducta también tiene cabida la virtud cristiana de la caridad, y aquí asimismo observamos su distanciamiento del estoicismo.

Todas estas apreciaciones le sirven a Descartes para acercarse a la cuestión crucial acerca de qué sean las pasiones y cuáles sus causas. Distingue las pasiones de las sensaciones, ensoñaciones, imaginaciones, temperamentos e inclinaciones, y las define así: «Y, por tanto, solo a los pensamientos que proceden de algún movimiento específico de los espíritus, cuyos efectos se sienten como en la propia alma, llamamos con propiedad pasiones»²⁸⁰.

Por un lado, la causa de las pasiones es el cuerpo, e incluso estas no gozan de un estatuto especial respecto a las percepciones exteriores o las afecciones corpóreas. Por eso pueden ser objeto de estudio científico, como pretende Descartes al tratarlas como físico. De ahí la utilidad de su método aplicado también a este campo, puesto que conocer qué sean las pasiones y cuáles los mecanismos que las producen, desactivará su carácter sorpresivo y nos resultará de suprema utilidad en nuestra conducta²⁸¹. En esta metodología científica, también existe una clara similitud con el planteamiento espinosista en el prefacio al Libro Tercero de la *Ética*, aunque el propio Spinoza insista en desmarcarse de su predecesor.

Bodei reconoce similitudes, no solo en este común sentido de originalidad sobre el tratamiento de las pasiones respecto a los antiguos que poseen ambos autores, sino también en el rechazo al rigorismo moral estoico²⁸². Aunque Bodei destaca las fuertes diferencias entre los dos filósofos racionalistas: mientras que para Descartes es suficiente con juzgar bien para obrar bien y en libertad; en Spinoza, en cambio, es necesario que se opere la transformación del mundo pasional pasivo en conocimiento y alegría, mediante el tercer y supremo grado del conocer, el amor intelectual de Dios. Bodei resalta el realismo de Spinoza al considerar la impotencia

²⁸⁰ Cfr. Carta del 6 de octubre de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., págs. 116. (AT, IV, 311).

²⁸¹ Cfr. Ayuso, ob. cit., págs. 71-78. Ayuso recoge la línea interpretativa de Jean-Luc Marion, según el cual Descartes opera una inversión en la concepción aristotélica del conocimiento, al desarrollar un planteamiento instrumental y antieidético, y construir figuras que puedan ser conocidas con el método propuesto. Descartes amplía el concepto de la idea como figura hasta abarcar incluso a las pasiones. Véase Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, París, Vrin, 1975, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, PUF, 1981, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie de la pensée cartésienne*, París, PUF, 1986, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, París, PUF, 1991, *Questions cartésiennes II: Sur l'ego y sur Dieu*, París, PUF, 1996.

²⁸² Cfr. Bodei, ob. cit., págs. 249-253.

del individuo ante las causas externas y la irreductibilidad de la dimensión imaginativa, imposible de eliminar, frente al optimismo de la razón que defiende Descartes, para el cual sí es posible conseguir el pleno dominio de sí, en virtud de la generosidad, la cual implicaría una adecuada valoración de uno mismo. Y añade Bodei la diferenciada concepción de la voluntad humana en ambos filósofos, así como la interpretación de la relación alma-cuerpo²⁸³. Ya Rodis-Lewis había resumido las discrepancias de ambos autores, sin olvidar la familiaridad de Spinoza con el libro de Descartes, *Las pasiones del alma*²⁸⁴. Maria Luisa Ribeiro incide mucho más en las diferencias entre estos dos filósofos que en las similitudes²⁸⁵. Anticipada esta doble faz de la relación Descartes-Spinoza, retomo el texto cartesiano.

Por un lado, la causa de las pasiones hay que situarla en el cuerpo. Por otro lado, los efectos de las pasiones se sienten en el alma, es decir, es el alma la que interpreta y objetiva esos movimientos físicos, los hace propios, engendra en ella lo que llamamos 'pasiones'. Y ahí reside el problema: la posibilidad de una unidad psicofísica que constituya al hombre, frente a una insatisfactoria visión dualista de la relación de las dos sustancias (alma y cuerpo). Es en el plano del alma corpórea, que se articula a través de la glándula pineal, donde Descartes querrá encontrar la solución a la interacción de estas dos dimensiones de la realidad humana. Sin embargo, en esta carta todavía el autor no ha desarrollado plenamente su teoría, y será en el invierno siguiente (desde octubre de 1645) cuando estas ideas cuajarán. Así lo defiende Carole Talon-Hugon, quien también destaca la importancia de las objeciones de Isabel en la génesis del último libro de Descartes, *Las pasiones del alma*²⁸⁶. Es entre finales de 1645 y comienzos de 1646, cuando se produce el punto de inflexión entre una concepción psicofisiológica de las pasiones como la que aparecía en los *Principios*²⁸⁷, y una concepción moral, en la que están en juego la defensa de la libertad humana y de la autonomía de la razón, y su eficacia para el sujeto concreto, el hombre singular. El problema de fondo consiste en cómo conciliar la existencia de las pasiones y su génesis, en un sistema racionalista que identifica alma con razón. Según Talon-Hugon, en la tradición anterior, ya fuera estoica o tomista, la resistencia o persistencia pasional, o nuestro fracaso a la hora de tratar con las pasiones, se explicaban de la siguiente manera: o bien por una

²⁸³ Ibíd., págs. 259-261, 269, 274-276 y 289-296.

²⁸⁴ Cfr. Rodis-Lewis, en su introducción a la edición francesa de *Les passions de l'âme*, ob. cit., págs. 34-35.

²⁸⁵ Cfr. Ribeiro, ob. cit., véase *supra* nota 245.

²⁸⁶ Cfr. Talon-Hugon, ob. cit., págs. 89-112.

²⁸⁷ Cfr. Descartes, *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995 (introducción y traducción de Guillermo Quintás). Recordemos que este libro estaba dedicado a la princesa Isabel, como reza en la carta que abre la obra.

insuficiente tensión del alma (estoicos), o bien como un combate entre el alma sensitiva y el alma racional (Sto. Tomás). En cambio, en la filosofía cartesiana habría un desplazamiento del alma sensitiva al cuerpo como lugar genésico de las pasiones, ya que el alma es singular y es racional. Pero en ese caso, el conflicto sobre la impotencia del alma racional para obtener la maestría sobre las pasiones está servido. Se impone la necesidad de una nueva teoría que explique la naturaleza de las pasiones, su verdadero origen y la posibilidad de domesticación por parte del alma, sin que esta pierda su neutralidad. ¿Será posible para Descartes mostrar esto?: «[...] que el alma no quiere sus pasiones, pero es incitada por el cuerpo a quererlas»²⁸⁸. Estos dilemas requerían de un escrito más denso que las cartas.

He meditado durante estos días en el número y el rango de todas esas pasiones para poder examinar con mayor detenimiento su naturaleza. Pero no están mis opiniones a este respecto tan digeridas que pueda atreverme ya a ponerlas por escrito para Vuestra Alteza, aunque no dejaré de hacerlo lo antes que me sea posible²⁸⁹.

El deseo de dar cumplida cuenta a todos estos interrogantes de Isabel, fructificará en la última obra del autor, *Las pasiones del alma*. De alguna manera, los principales asuntos de esta obra cartesiana estaban ya *in nuce* en esta rica correspondencia, en la que el problema de las pasiones se sitúa en el meollo mismo de la nueva antropología: las consecuencias de la concepción del alma corpórea.

C.2. EL ÚLTIMO LEGADO DE DESCARTES

La obra *Las pasiones del alma* supone la culminación de toda su obra anterior, porque es en el plano de la moralidad y la libertad del hombre concreto donde se dirimen la validez y eficacia del sistema metafísico cartesiano. Así Ayuso considera que esta obra sería la tarea última exigida por las *Meditaciones*, al constituirse en «una reflexión sobre la facticidad humana»²⁹⁰. Una vez alcanzado cierto grado de conocimiento y la experiencia correspondiente de certeza, es necesario concretar y verificar los modos de vivir bien, de ser feliz. La utilidad de la teoría no solo ha de servir

²⁸⁸ Cfr. Talon-Hugon, ob. cit., pág. 111.

²⁸⁹ Cfr. Carta del 3 de noviembre de 1645 (de Descartes a Isabel), ob. cit., págs. 126. (AT, IV, 332).

²⁹⁰ Cfr. Ayuso, ob. cit., págs. 16-17. Ayuso sigue en este sentido la línea interpretativa de Rodis-Lewis en la introducción a la edición de *Les passions de l'âme*, ob. cit., págs. 5-39.

para fundamentar la nueva ciencia, sino para construir y fortalecer un ego que tenga acceso al contenido espiritual. Sin buscarlo intencionadamente Descartes, sino a instancias de las cartas de la princesa Isabel, su metafísica va a contrastarse con la moral, con una de las ramas de ese árbol metafórico que simbolizaba el saber unificado. Y curiosamente, ahora esa rama también puede ser raíz del nuevo *cogito* que surge en la modernidad.

La estructura de la obra es la siguiente: en la primera parte estudia la naturaleza humana en general, y la de las pasiones en particular; en la segunda, su número, su ordenación y las seis pasiones primitivas; y en la tercera, las pasiones particulares. Resumamos el periplo cartesiano y los problemas con los que se encuentra.

C.2.1. *Las pasiones, ¿una anomalía para el dualismo cartesiano?*

El propósito inicial de Descartes consiste en estudiar las pasiones como físico, y no como moralista ni como literato:

Pues confieso que he dedicado mucho más tiempo a revisar el pequeño tratado que os enví del que había tardado antes en componerlo, y que, sin embargo, le he añadido pocas cosas y no he cambiado nada en el discurso, el cual es tan simple y breve que hará saber que mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico²⁹¹.

Ya hemos señalado las concomitancias entre este planteamiento y el espinosiano²⁹². Ahora bien, ¿será posible trasladar el método científico al estudio de una dimensión humana que escapa a la racionalidad? Descartes insiste en la originalidad de su análisis fisiológico.

Lo primero es considerar las diferentes funciones del alma y del cuerpo, ya que las pasiones son sentidas por el alma, pero provocadas por el cuerpo. El criterio fácil y casi tautológico para distinguirlas son las ideas claras y distintas: aquello solo atribuible al alma, será del alma (el pensamiento), y aquello que puede existir en los cuerpos, incluso inanimados, será del cuerpo (calor, movimiento).

Descartes comienza a estudiar en detalle las funciones corporales y explica en qué consisten los llamados 'espíritus animales'. Son «un cierto

²⁹¹ Cfr. Descartes, *Las pasiones del alma*, ob. cit., págs. 49-50. (AT, XI, 326). La cita corresponde a la respuesta de Descartes a la segunda carta que aparece al comienzo de la obra. La autoría de estas cartas, publicadas a modo de prefacio, dirigidas al filósofo y a las que él contesta, parece ser atribuida a Claude Picot. Cfr. notas 1 y 2 de esta edición citada.

²⁹² Véase *supra* inicio del apartado C de este capítulo.

aire o viento muy sutil»²⁹³ que se encuentra contenido en los nervios que provienen del cerebro. Y de estos últimos, dependen los movimientos musculares y también los órganos de los sentidos. Aquí se hace patente el mecanicismo del filósofo al concebir la máquina corpórea movida por estos resortes. Y en un estrato más profundo también late en esta concepción de la fisiología humana el viejo concepto estoico del *pneuma* como espíritu vital. Este *arjé* de la vida se convierte en un mecanismo hartamente complejo que genera el movimiento de los demás elementos corporales. No deja de producirle gran extrañeza al yo este funcionamiento y por eso no acaba de desentrañar sus leyes. Quizás lo insólito no es pensar, sino residir en un cuerpo que puede desenvolverse al margen de la actividad del pensamiento. La vida escapa o es más amplia que el campo de la racionalidad. Por eso Descartes buscará primero una vía de comunicación entre esos dos mundos para desalienar al alma de su relación con el cuerpo (la mágica glándula pineal). Pero este recurso no será suficiente y habrá que abrir las vías a nueva manera de entender el alma, ahora casi matérica. El último Descartes empieza a desmontarse a sí mismo desde el espejo de un alma que siente su cuerpo con más fuerza que nunca a través del mundo afectivo. La interacción de las dos dimensiones humanas solamente puede darse en el matraz de lo sentido, donde los límites sustanciales se borran y la mezcla enriquece el peculiar existir del hombre²⁹⁴. Sin embargo, este paso no lo llega a dar del todo el filósofo francés, sino que queda apenas anunciado, de tal modo que ese gran sistema metafísico pensado por él, y ahora objeto de duda, se abra a la incertidumbre o a la absoluta determinación, es decir, a las posteriores interpretaciones de Leibniz y de Spinoza, respectivamente. Cabe preguntarse si el denominado por Damasio 'error de Descartes' no fue tal, sino el primer paso paradójicamente necesario para pensar de otra manera y recuperar al cuerpo²⁹⁵. El dualismo cartesiano desembocaba en

²⁹³ Cfr. Descartes, *Las pasiones del alma*, ob. cit., I, art. 7, pág. 67. (AT, XI, 332). Este concepto tiene clara resonancia galenista (*spiritus animalis*). Cfr. ob. cit., nota 15, págs. 67-69. También hay vinculación con la teoría hipocrática. Véase M. Bariety y C. Coury, *Histoire de la Médecine*, París, Fayard, 1963.

²⁹⁴ Susan James también recoge las brechas abiertas en el pensamiento cartesiano al plantearse la relación cuerpo-alma, asunto exigido por la propia dinámica pasional y que enriquece notablemente su filosofía, más allá de la tópica etiqueta de dualismo con que se suele interpretar a este autor. Se atreve a parafrasear James que si el cuerpo piensa, sus pensamientos serían las pasiones (pág. 106). Cfr. *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, ob. cit., págs. 85-108.

²⁹⁵ Cfr. Antonio R. Damasio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, ob. cit., págs. 283-288. Damasio critica el dualismo cartesiano y las consecuencias que ha tenido incluso en la ciencia y en la medicina modernas. Frente a la prioridad y separación del *cogito* sobre el cuerpo, este neurólogo de origen portugués propone la prioridad del ser sobre el pensar y la imbricación compleja de ambos niveles. Sin embargo, también

un *limes* kantiano, el alma corpórea, y aunque Descartes no llegara a cruzar esa frontera porque se sentía muy cómodo dentro del *cogito*, su descubrimiento de la conciencia fue el hito fundamental para que la mente humana empezara a entender en qué consistía su propia colonización del mundo. Y la única manera de alcanzar la inteligibilidad de este proceso era a través de la corporalidad, incorporando lo-otro-distinto-del-pensar al pensar mismo. No es de extrañar que Husserl y Ortega volvieran al viejo Descartes y al abismo de su descubrimiento²⁹⁶.

A pesar de las explicaciones del autor acerca del movimiento del corazón, de los músculos y de los órganos de los sentidos, él mismo reconoce que no se sabe de qué forma precisa los espíritus animales y los nervios originan los movimientos y las sensaciones²⁹⁷. Lo que queda claro es que dichos espíritus son materiales:

Pues lo que llamo aquí espíritus son solamente cuerpos, y no tienen más propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y que se mueven muy rápidamente, como las partes de la llama que sale de una antorcha. De suerte que no se detienen en ningún lugar, y a medida que unos entran en las cavidades del cerebro salen también otros por los poros que hay en su sustancia, poros que los conducen a los nervios, y de ahí a los músculos, por medio de los cuales mueven el cuerpo de las diversas maneras en que puede moverse²⁹⁸.

En este texto vemos reflejado el mecanicismo cartesiano, su concepción del cuerpo como máquina que funciona de modo similar a un reloj y que concuerda con las leyes físicas del movimiento, sin necesitar para ello de la intervención del alma²⁹⁹. Hasta aquí lo referido a la sustancia extensa.

A continuación, Descartes pasa a ocuparse de las funciones del alma. A esta le compete únicamente el pensamiento, que se manifiesta como acción o como pasión. Las acciones son nuestras voliciones, que tienen su origen y su causa solo en el alma. Las pasiones, en cambio, son «percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a

Damasio deja una puerta abierta a otra posible interpretación no tan reduccionista del *cogito ergo sum*, pero inverificable en cualquier caso, más en la línea del mero reconocimiento de la superioridad del intelecto, y no como afirmación dualista a ultraza. Véase la interpretación de Ryle, *infra* nota 306 de este capítulo.

²⁹⁶ Véase Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, París, Armand Colin, 1931; José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* (curso de 1929 publicado póstumamente en Madrid, Revista de Occidente, 1958).

²⁹⁷ Cfr. Descartes, *Las pasiones del alma*, ob. cit., I, art. 8, págs. 68-69.

²⁹⁸ *Ibíd.*, I, art. 10, pág. 72. (AT, XI, 335).

²⁹⁹ *Ibíd.*, I, art. 16, pág. 82.

ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus»³⁰⁰. Y el propio autor explica esta definición paso a paso. Las percepciones se refieren aquí a todos aquellos pensamientos que no son voliciones y que implican cierto grado de confusión, debido a la relación de alma y cuerpo. La pasión es una percepción confusa, oscura y no evidente, como prueba el hecho de que cuanto mayor es el desconocimiento de las propias pasiones, más fuerza poseen sobre nosotros³⁰¹. Observo en esta idea de nuevo ese fondo estoico que vincula el conocimiento con el dominio de lo pasional. Además de percepciones, las pasiones pueden ser denominadas 'sentimientos', ya que el alma funciona como receptora de esos contenidos. Sin embargo, el término más preciso sería 'emociones', puesto que recoge el elemento distintivo de estos pensamientos respecto a los demás: las pasiones son pensamientos cambiantes que suceden en el alma y que la conmueven con gran fuerza. Esta matización le permite a Descartes distinguirlas de las sensaciones y de las voliciones, y le lleva a enlazar su análisis con la explicación de la interacción alma-cuerpo³⁰².

Lo primero que destaca el autor es que la unión del alma es con todo el cuerpo y no con algunas de sus partes, puesto que la ausencia de extensión de la sustancia pensante hace que esta no pueda tener partes. Sin embargo, en uno de los elementos del cuerpo, el cerebro y, en concreto, la glándula pineal, el alma ejerce sus funciones principales. Por tanto, esa glándula se convierte en la sede fundamental del alma. Las razones que aduce Descartes para esta afirmación son bastante peregrinas: esta parte del cuerpo es única, mientras que otras son dobles, como los ojos; además, el pensamiento también es simple y único, de ahí que las impresiones se han de unificar en la glándula pineal. Aquí se comunican alma y cuerpo en un doble sentido por intermediación de los espíritus animales, los nervios y la sangre. Veamos cómo se produce esta interacción:

Añadiremos aquí que la pequeña glándula que es la sede principal del alma está suspendida de tal modo entre las cavidades que contienen estos espíritus, que estos pueden moverla de tan diversas maneras como diversidades sensibles hay en los objetos; pero también puede moverla de diversos modos el alma, cuya naturaleza es tal que recibe tan diversas

³⁰⁰ *Ibíd.*, I, art. 27, págs. 95-96. (AT, XI, 349).

³⁰¹ *Ibíd.*, I, art. 28, pág. 96.

³⁰² Juan José García Norro analiza la posible contradicción en que incurriría Descartes cuando acepta emociones internas del alma (emociones intelectuales causadas por la volición, juicio o imaginación del alma, y que también pueden provocar el movimiento de los espíritus y tener consecuencias fisiológicas), a la vez que sigue afirmando el origen corpóreo de las pasiones. Cfr. García Norro, «Las pasiones intelectuales, ¿una incongruencia cartesiana?», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 509-520.

impresiones, es decir, que tiene tan diversas percepciones como movimientos distintos llegan a esa glándula. Como asimismo, y recíprocamente, la máquina del cuerpo está compuesta de tal modo que solo porque a esa glándula la mueva de modos varios el alma, o cualquier otra causa, impulsa los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los conducen por los nervios a los músculos, por medio de lo cual les hace mover los miembros³⁰³.

El problema de la comunicabilidad de las sustancias queda, no obstante, sin resolver de manera satisfactoria, y la pregunta que le había formulado la princesa Isabel acerca de cómo un alma inmaterial puede mover o actuar sobre el cuerpo, emerge de nuevo. La posible solución que se planteará en Spinoza con el llamado 'paralelismo' abrirá una nueva vía, como veremos en los capítulos siguientes, a la par que revisaremos el uso problemático de este término por parte de algunos estudiosos del filósofo holandés.

Pero prosigamos con Descartes. En la glándula pineal, asimismo se originan las pasiones y no en el corazón, como creían los peripatéticos y los estoicos. Por tanto, a través del cerebro y de ese lugar corporal específico, el alma siente los flujos pasionales causados por el movimiento de los espíritus. Aquí se trasluce con claridad la interpretación física y fisiológica cartesiana: movimientos mecánicos de elementos materiales que inciden en el alma y la hacen sentir. ¿Dónde queda ahora la radical separación de las dos sustancias? Si el alma no es contaminada por la materia, no puede sentir ni emocionarse; pero si no conserva su efectiva autonomía sobre la *res extensa*, no puede controlar ese mundo afectivo emergente e impositivo. Así se manifiesta la paradoja de la teoría cartesiana, y con ella su indudable originalidad. El problema hunde sus raíces en el meollo filosófico sobre la naturaleza humana, la moralidad y la libertad. Por un lado, cualquier doctrina de cuño racionalista, e incluso idealista, ha de distinguir niveles ontológicos y también cognoscitivos para poder categorizar lo real. Pero a su vez, esa distinción de niveles conlleva la necesidad de tratar las transiciones entre ellos, las zonas confusas que son territorios fronterizos a caballo entre las zonas de claridad (los campos ya conquistados por el conocimiento y la categorización más o menos sistemática). Y lo cierto es que las transiciones no pueden estar claras, porque su propio carácter es ajeno a la racionalización plena. Su opacidad queda garantizada mientras nuestro criterio de verdad sea la claridad y la distinción por las que ha apostado la modernidad desde entonces. Opacidad, por tanto, en el *limes* del alma corpórea en Descartes, y cierta opacidad también en las transiciones entre los grados de

³⁰³ Cfr. Descartes, *Las pasiones del alma*, ob. cit., I, art. 34, págs. 108-109. (AT, XI, 334-335).

conocimiento en Spinoza, especialmente entre el segundo y el tercero. Y sin embargo, la razón sigue batallando sin fin en su búsqueda de la luz, mejor aún, en su ideal de paisaje diáfano a la luz clara del conocimiento. Ya Kant nos lo advirtió con maestría en su dialéctica trascendental.

La mezcla de lo material y lo mental es constatada por Descartes cuando se pregunta por el fenómeno de la diversidad pasional entre los hombres: una misma causa (un objeto amenazante, por ejemplo) puede provocar distintas pasiones (el miedo o la valentía). Y ello es debido a la diferente constitución de los cerebros humanos³⁰⁴. La actualidad de esta acotación salta a la vista cuando la neurobiología nos está advirtiendo de la complejidad y plasticidad del cerebro, y de que no hay dos cerebros iguales³⁰⁵; si bien hay que contextualizar la afirmación cartesiana en el curso de toda una tradición anterior, como la que viene de Aristóteles y de Galeno acerca de la base fisiológica de los temperamentos. Aun así, ese chispazo intuitivo de Descartes brotaba también de sus intereses y experimentos científicos y de su profunda curiosidad por el funcionamiento del cuerpo humano y las ciencias correspondientes (anatomía, fisiología y medicina), ¡él, padre fundacional del racionalismo!³⁰⁶.

³⁰⁴ Ibid., I, art. 39, págs. 113-114.

³⁰⁵ Los neurólogos actuales insisten en que ningún cerebro es igual a otro, ni en forma, tamaño o densidad, ni siquiera en la forma cómo está organizado. El equipo de la Universidad de UCLA formado entre otros por los neurólogos John Mazziotta y Arthur Toga, expertos en el estudio del cerebro, ha trabajado en la elaboración del mapa cerebral y sus repercusiones de cara a prevenir enfermedades degenerativas como el Alzheimer. Véase la obra conjunta, *Atlas-based whole brain white matter analysis using Large Deformation Diffeomorphic Metric Mapping: Application to normal elderly and Alzheimer's disease participants*, *Neuroimage*, junio de 2009; 46(2): 486-499.

³⁰⁶ Recordemos que en su *Tratado del hombre* ya había dado explicaciones más exhaustivas acerca de las diferencias materiales y de movilidad de los espíritus animales y su correspondencia con las distintas pasiones primarias. (AT, XI, 166-167). Citado por José Antonio Martínez en la presente edición de *Las pasiones del alma*, nota 56, págs. 113-114. El *Tratado del hombre* se publicó póstumamente en el año 1662 por primera vez, aunque su escritura data de 1633. Después fue publicado de nuevo junto con *El mundo* en el 1677. Cfr. Descartes, *El tratado del hombre*, Madrid, Alianza, 1990. La obra puede considerarse un tratado de fisiología, en el que se concibe el cuerpo humano como una máquina y se explican los principales resortes mecánicos de su funcionamiento. Quintás apunta en la introducción las profundas consecuencias sobre la mentalidad moderna de este paradigma cartesiano del autómatas y del «fantasma en la máquina», en muchos casos de modo tácito o no conscientemente asumido (en medicina, política y hasta en el sistema económico productivo), págs. 9-18. El origen de esta expresión hay que buscarlo en el libro de Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949. Esta expresión del «dogma del fantasma en la máquina» es importante en la exégesis filosófica y también objeto de numerosas discusiones. Dicha expresión reflejaría un dualismo irreducible entre dos mundos: el uno físico, extenso, externo, público, y el otro mental, inextenso, interno y privado. Ese dualismo es, según Ryle, un error por parte de Descartes en su intento de proteger el

Recordemos la compleja evolución de la trayectoria espiritual e intelectual del filósofo francés: desde sus ideas juveniles todavía vinculadas al mundo del Renacimiento (búsqueda de una sabiduría universal de carácter hermético), hasta sus tesis epistemológicas acerca de la subjetividad humana fundadoras de la modernidad, pasando por su marcado interés por la ciencia matemática y también las ciencias experimentales, para finalmente desembocar en un análisis fisiológico y psicológico del alma y sus consecuencias de cara a la moralidad³⁰⁷.

La variación de la *res extensa* provoca distintas tonalidades afectivas que, a su vez, inciden sobre el alma de esta manera: las pasiones la predisponen para querer aquello para lo cual su cuerpo también está presto³⁰⁸. No es baladí el principal efecto que posee lo pasional. El alma se beneficia de las pasiones puesto que, al consentirlas, otorga una actuación más eficaz al cuerpo. Ese consentimiento permite que el ser humano funcione como una unidad y resuelve en ocasiones la tensión generada por la oposición entre lo corpóreo y lo mental.

mundo del espíritu del mecanicismo derivado de la interpretación galileana de la naturaleza. Véase *supra* nota 295. Sobre una revisión crítica y original de la tradicional lectura del dualismo en Descartes y en la línea platónica del pensamiento en general, cfr. *Autour de Descartes. Le problème de l'âme et du dualisme*, Jean-Louis Vieillard-Baron (édit.), París, Vrin, 1991. Sobre las relaciones mente-cuerpo en Descartes bajo la faz de una interpretación semántica a partir de la noción cartesiana de 'denominación extrínseca', cfr. Gianfranco Cantelli, *La parola come similitudine dell'uomo. Una interpretazione del rapporto mente-corpo in Cartesio*, Nápoles-Milán, Morano editore, 1992.

³⁰⁷ Cfr. Salvio Turró en su estudio introductorio a la edición bilingüe de las obras de Descartes, *El mundo. Tratado de la luz*, Barcelona, Anthropos, 1989, repasa la evolución del pensamiento cartesiano, e insiste en su complejidad frente a las interpretaciones lineales habituales. Según Turró, habría tres etapas fundamentales en esa evolución: a) de 1616 a 1622: viajes por Centroeuropa e intereses herméticos, b) de 1623 a 1633: estancias en París y Holanda, estudios científicos y abandono de los intereses anteriores, c) de 1634 a 1650: publicación de sus grandes obras con sus hallazgos científicos y filosóficos. Cfr. ob. cit., págs. 7-12. Destaco dentro de esta última etapa la importancia de sus obras psicológicas y morales, como *Las pasiones del alma* y la *Correspondencia con Elisabeth*.

³⁰⁸ Cfr. Descartes, *Las pasiones del alma*, ob. cit., I, art. 40, pág. 115 (AT, XI, 359): «Pues es necesario advertir que el principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y predisponen su alma a querer las cosas para las que preparan su cuerpo [...]». Esta misma idea se recoge en el artículo 52 de la segunda parte de la obra, pág. 132 (AT, XI, 372): «y que la utilidad de todas las pasiones consiste tan solo en que predisponen al alma para que quiera las cosas que nos son útiles, según dicta la naturaleza, y para que persista en esta volición [...]». Y también en el artículo 137 de la segunda parte, pág. 204 (AT, XI, 430): «Respecto de lo cual hay que advertir que, según la disposición de la naturaleza, se refieren todas al cuerpo, y no se dan en el alma más que en tanto está unida a él; de suerte que su uso natural es el de incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo, o para hacerle de alguna manera más perfecto».

Denis Kambouchner analiza esta dimensión positiva y dinámica de la pasión sobre el alma, que contribuye a la optimización de la acción, y que pudiera ser interpretada, ya como cálculo estratégico, ya como perseverancia, si bien en la obra de Descartes no aparece ninguna aclaración respecto a esta última matización. Por otro lado, Kambouchner resalta el ejercicio de la libertad de la voluntad al resistir ante los requerimientos pasionales³⁰⁹.

Ayuso, siguiendo la estela de otros intérpretes como A. Delamarre, incide en la importancia del consentimiento, aspecto este que, al fortalecer la voluntad, la acerca de nuevo a la divinidad y, al mismo tiempo, la encarna vinculándola con la corporalidad³¹⁰. El consentimiento voluntario de las pasiones y su negación nos diferencian de los animales, ya que consentir es una manifestación del querer. Gracias al consentimiento, la voluntad se libera de algún modo de la tiranía e inmediatez corporal porque se adueña de esas reacciones corporales, sea para permitir las o no:

La radical utilidad de las pasiones estribaría en que constituyen el lugar de paso (ineludible) en la configuración de la propia identidad, al convertir la anti-voluntad del cuerpo en la cuasi-voluntad que han llegado a ser las pasiones. [...] La voluntad considerada *en la finitud* (y no como voluntad finita, según matiza Delamarre), cuya esencia sería la resolución de dejarse guiar por el bien supremo, encuentra en la pasión el aliado idóneo para hacerse plena (o *satis-facere*), al imitar, mediante el consentimiento, la circularidad propia de una voluntad que, a semejanza de la voluntad divina (que no reconoce verdades que la precedan), reduce la pasión al consentirla. La ambigüedad que encierra el término contentarse (plenitud así como conformidad con lo dado) lo condensa suficientemente³¹¹.

Ahora bien, no a todas las pasiones el alma ha de dar su aquiescencia, sino solo a aquellas que puedan ser transformadas en virtud. Sin embargo, todas resultan útiles, si el alma sabe remediar sus excesos y aprovecharlas en beneficio de su automaestría. Así sentencia Descartes en el penúltimo artículo de su obra:

Y ahora que las conocemos todas tenemos muchos menos motivos para temerlas de los que teníamos antes. Pues vemos que todas son bue-

³⁰⁹ Cfr. Denis Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes. II. Canonique*, París, Albin Michel, 1995, págs. 16-18. Véase del mismo autor el primer volumen de la obra, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes. I. Analytique*.

³¹⁰ Cfr. Ayuso, ob. cit., págs. 266-271. Véase A. J.-L. Delamarre, «Du consentement. Remarques sur *Les passions de l'âme*, article 40», en *La Passion de la raison: Hommage à Ferdinand Alquié*, París, PUF, 1983, págs. 131-143.

³¹¹ Cfr. Ayuso, ob. cit., pág. 270.

nas por naturaleza y simplemente tenemos que evitar su mal uso o sus excesos, contra los cuales podrían bastar los remedios que he explicado, si cada cual procurase aplicarlos³¹².

¿A qué remedios se refiere? o, dicho de otra forma: ¿cuál es el poder del alma respecto al cuerpo y a las pasiones? El filósofo francés sitúa la solución del problema en el ámbito de la voluntad, entendida como poder, y como poder regulado por la razón. En último término, el asunto nos retrotrae a las complejas e intrincadas relaciones entre poder y conocimiento. Los movimientos físicos de la dinámica corpórea son experimentados como fuerzas más o menos conmovientes, y solo la cognición puede y debe detectar, interpretar, modular o evitar la dinámica afectiva que se está produciendo en el alma como espejo o resonancia de toda esa vida de las partículas materiales y sus agregados más complejos (espíritus animales, nervios, sangre, músculos). No es de extrañar que ante estos planteamientos cartesianos implícitos, Spinoza desembocara en una solución mucho más coherente y conclusiva, cual es la del 'paralelismo' (correspondencia) entre alma y cuerpo.

Pero Descartes no llegó hasta las últimas consecuencias de las implicaciones del alma corpórea, aunque en muchas ocasiones las estuviera rozando en sus últimas obras. Quizás el fondo aristotélico y escolástico, incluso estoico, todavía pesaba demasiado, y no se atrevió a otorgarle al alma todo el poder, ¡todo!, que ya se hallaba en ciernes en su propio proyecto filosófico basado en un *cogito* voluntarista. Es ese yo, que se descubre poderoso al querer y llevar a cabo de modo completo sus querencias, el que también se achica cuando las circunstancias externas (fortuna) o internas (pasiones) lo golpean. Y sin embargo, ante ellas se vuelve a crecer, porque puede crearse a sí mismo a cada instante, como un pequeño dios: ¿será el yo ayudante de la divinidad, conservando su nivel humano y sus impotencias?, o ¿futuro rey ante el dios destronado? Ya Zubiri destacó esta tensión en la filosofía cartesiana y se decantó a favor de una interpretación casi cristiana del autor, que lo alejaría del estoicismo:

Al aceptar libremente el orden de la razón, de la verdad, el hombre es el trasunto finito de la divinidad. Dios creó el mundo entero, incluso

³¹² Cfr. Descartes, *Las pasiones del alma*, ob. cit., III, art. 211, pág. 275 (AT, XI, 485-486). Cfr. asimismo la carta a Chanut del 1 de noviembre de 1646, en *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, ob. cit., pág. 131 (AT, IV, 538): «Por lo demás, parece como si vuestra merced dedujese del hecho de que he estudiado las pasiones que no debo ya tener ninguna; pero le diré que, antes bien, al examinarlas las he hallado casi todas buenas, y tan provechosas en esta vida que, si nuestra alma no pudiese experimentarlas, no tendría ya motivo alguno para desear seguir unida al cuerpo».

la verdad lógica, según Descartes, por un acto no solo libre, sino también arbitrario de su voluntad. El hombre semejante a Dios por su voluntad más que por su entendimiento ha de optar libremente por seguir el orden de la razón. La paz libre en la verdad; esta es la Sabiduría. La verdadera dualidad de la metafísica cartesiana no es, pues, la de pensamiento y extensión. Mejor dicho, esta dualidad nace de otra dualidad más honda: vida razonable-vida natural. Por eso la moral y el humanismo de Descartes, pese a todas sus apariencias, son todo menos estoicismo³¹³.

Descartes descubrió y le sacó todo el partido filosófico que pudo a una de las tensiones más esenciales de la naturaleza humana y, sin embargo, no quedó anegado por ella. Quizás su propio temperamento tan vital, unido a su curiosidad científica y su pragmatismo, su bien pensar en suma, le salvaron de caer en un vórtice irresoluble. Para él, el pensamiento racional, tan opuesto en su origen a las tendencias instintivas de la naturaleza humana, se acabó convirtiendo en un proceso al fin tan natural como el instinto. Dilthey reconocía que la filosofía cartesiana es un fiel reflejo de su personalidad: el idealismo de la libertad se sustenta en esa autenciencia orgullosa del poder de ese pensamiento racional³¹⁴. ¿Qué estrategias concretas, qué recetas originales y experimentadas nos ofrece Descartes para vivir bien, aminorar el sufrimiento y acrecentar el virtuoso gozo del yo? Volvamos al camino intermedio, a las mediaciones vitales, que era lo que realmente le interesaba a este autor, y olvidémonos, por ahora, de la meta final del sabio feliz, *ergo* generoso.

Partiendo de la distinción ya dada entre voliciones y pasiones, trasunto de otra distinción más general entre actividad y pasividad, Descartes defiende que el alma puede todo respecto a sus voliciones, y mucho en cuanto atañe a sus pasiones. ¿Cómo y cuánto?, ¿cuáles son los obstáculos y los límites al poder de la razón? Una de las estrategias más efectivas es el hábito: el esfuerzo constante por aplicar lo sabido y ya verificado como útil. Este método implica la constatación previa de los hábitos inconscientes, sean buenos o malos, porque solo trayéndolos a la consciencia, podremos cambiar los nocivos y potenciar los beneficiosos³¹⁵. De esta manera, será posible cancelar las pasiones indeseables, no por una encarnizada oposición, sino por la yuxtaposición del pensamiento acerca de todo lo bueno que queramos alcanzar. En vez de agotar nuestra mente en la batalla contra lo negativo, fortalezcámosla con un giro perceptivo e intencional hacia el bien. Esta nueva actitud no es únicamente un acto de voluntad, sino que

³¹³ Cfr. Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1981 (1.ª ed., 1944), pág. 132.

³¹⁴ Cfr. Dilthey, ob. cit., págs. 364-373.

³¹⁵ Cfr. Descartes, *Las pasiones del alma*, ob. cit., I, art. 44, págs. 118-119.

ha de surgir, para su completa y duradera utilidad, de un pensamiento razonado que nos convenza y nos dé la certeza para actuar en la línea correcta. Ese pensar bien tendrá en cuenta también como reforzadores, los casos ejemplares y las consecuencias subjetivas e intersubjetivas de nuestros actos buenos (alegría y gloria, respectivamente)³¹⁶.

Puesto que las recompensas futuras son tan atractivas, todos los resortes de nuestro ser han de estar prestos a la acción. Fácil, ¿no es verdad? Y, sin embargo, en la realidad, las cosas no ocurren siempre así, es más, solo suceden de ese modo tan satisfactorio en pocas ocasiones. ¿Por qué? Una de las causas es la fuerza del empuje inicial de algunos impulsos emocionales y su persistencia, ajenas al pleno control racional. Descartes se está refiriendo a las pasiones más fuertes por estar vinculadas a emociones cardíacas, como son el miedo y la ira. Mientras dura el primer impulso, el alma no puede con ellas, sino que ha de esperar a que amainen. Sin embargo, la voluntad ha de ser lo suficientemente templada para no dejarse arrastrar y no permitir que el cuerpo ejecute los movimientos a los que se ve impelido por esas pasiones: golpear en el caso de la ira, salir huyendo cuando hay miedo³¹⁷.

Según Descartes, no se trata de sentir o no sentir, y en este sentido no es estoico, puesto que no es posible eliminar determinados sentires, sino que la disyuntiva reside en la voluntad: querer o no querer, consentir o no, acciones corporales concretas, a las cuales se ve impelida la voluntad debido a las pasiones. ¿Habría entonces dualidad en el alma entre dos partes a la hora de elegir?, o ¿dónde reside la polaridad? El propio autor nos contesta en el artículo 47 de su obra³¹⁸. Tradicionalmente (se está refiriendo sin nombrarlos a Platón, Sto. Tomás) se ha interpretado esa disonancia como lucha entre dos partes del alma, la inferior sensitiva y la superior racional, sin embargo la oposición se da entre el cuerpo y el alma, puesto que el alma es simple y no tiene partes. Por eso, el origen de lo irracional no puede ser otro que el cuerpo, ya que alma y razón se identifican. Si el alma personificada en la voluntad gana en este combate, manifestará que es un alma fuerte, pero si sucumbe, será por debilidad³¹⁹.

Para cumplir plenamente con ese signo de fortaleza del alma no basta con utilizar medios tan bastos, como apagar el fuego de una pasión con otra más viva, sino que hay ser maestro en el arte de la guerra y conseguir que un conocimiento firme y certero acerca del bien y del mal, sea el arma fundamental para resolver la batalla y conducir sabiamente la propia vida.

³¹⁶ *Ibíd.*, I, art. 45, págs. 119-120.

³¹⁷ *Ibíd.*, I, art. 46, págs. 121-122.

³¹⁸ *Ibíd.*, I, art. 47, págs. 122-124.

³¹⁹ *Ibíd.*, I, art. 48, pág. 125.

La voluntad ha de obrar guiada por los juicios racionales y no dejarse zarrandear por los flujos pasionales que, ora la llevan a un extremo, ora a otro. Es el timón racional lo que más valora Descartes, más incluso que la fuerza de carácter, porque lo importante no es persistir en un determinado curso de acción, y máxime cuando el juicio en que se basa es falso, sino conocer la verdad y obrar en función de ella³²⁰. Este último criterio se convierte en garantía suficiente para eliminar el arrepentimiento de nuestras vidas y convertirnos en aprendices de sabios. Sin embargo, nos vemos obligados a interpelar a Descartes: ¿es posible alcanzar el conocimiento de la verdad? o, en otros términos, ¿podemos alcanzar un poder absoluto sobre las pasiones? El optimismo del racionalismo cartesiano cierra la explicación de esta primera parte de *Las pasiones del alma*. Recapitula los remedios ofrecidos hasta ahora. Entre ellos se encuentra el hábito —ya explicado a raíz del artículo 44—, que permite cambiar las relaciones instintivas o naturales entre determinados movimientos y pensamientos por otras simbólicas, racionales en suma, como ocurre en el caso de la significación que atribuimos al lenguaje. Incluso la eficacia de esta nueva relación asociativa regulada por la razón es palpable, debido a que se puede conseguir ya desde el primer intento. Pone como ejemplo nuestra reacción ante un alimento, apetecible en principio, que nos repele después por estar sucio. Y concreta aún más, trasladando este funcionamiento de la conducta aprendida al caso de los animales que son adiestrados. Este mismo tipo de condicionamiento o aprendizaje es el que deberemos practicar para controlar las pasiones. Pero para practicar los nuevos hábitos saludables, virtuosos, son necesarios los siguientes elementos: una actitud de valor para enfrentarse a lo que es, en muchas ocasiones, menos atractivo de cada uno, lo irracional; tiempo y habilidad para acecharse a sí mismo; y una firme resolución de vencer y poner en práctica lo aprendido. Dimensión volitiva y dimensión cognoscitiva trabajando al unísono para formar y guiar, que no eliminar, las pasiones. Entre ambas dimensiones, la supremacía para Descartes se da en la segunda. Es magnífico poseer una voluntad fuerte, pero la sabiduría plena solo emana del conocimiento de lo verdadero. Incluso ese saber cierto es el que fortalece a la voluntad. Todo parece estar claro para nuestro autor. Las paradojas del dualismo simulan dejar intacta un alma que sabe y actúa con la fluidez del agua de una fuente serena. Las pasiones no son malas en sí mismas, sino útiles si son sentidas en su justa medida y su impulso aprovechado para acciones correctas. La razón es capaz de darnos la información precisa para acometer esta tarea. Y sin embargo..., esta teoría no nos aporta todas las claves que hay en juego en este complejo galimatías

³²⁰ Ibid., I, art. 49, pág. 126.

que es la vida humana. La visión racionalista no deja de ser muy útil *a posteriori* en el plano consolatorio, y solamente desde la experiencia ya vivida de cada uno puede ser contrastada. Pero no se trata solo de remediar, sino de prevenir y anticiparse a toda la batería pasional que se desata ante las circunstancias más duras o, también a veces, ante nimiedades. ¿Acaso no es posible el desenvolvimiento racional, sino después y a la par que el mundo afectivo? Quizás la razón no pueda eliminar la pasión, porque eso sería una *contradictio in adiecto*, debido a que lo racional se nutre y se constituye desde el acicate de lo afectivo. La teoría espinosiana cogió el relevo justo donde lo había dejado Descartes y su apuesta iba más en la línea que acabo de apuntar.

Hasta aquí la primera parte de este libro de Descartes. En la segunda el filósofo francés tratará el número, la ordenación las pasiones y la explicación de las seis pasiones primitivas (admiración, amor, odio, deseo, gozo y tristeza); y en la tercera, las pasiones particulares. No analizaré en detalle estas partes, sino que me voy centrar ahora en resaltar aquellos nuevos remedios que aparezcan en el resto de la obra, y en la panacea por excelencia, que para Descartes es la virtud de la generosidad.

C.2.2. *Nuevos remedios para las pasiones y la generosidad como panacea*

Al comienzo de la segunda parte, recapitula el autor la explicación acerca de las causas y la utilidad de las pasiones (artículos 50 y 51), y analiza las distintas pasiones, insistiendo en la originalidad de su clasificación. Comienza por la admiración. Resalta esta como la primera, porque es la actitud inicial ante cualquier objeto nuevo y sorprendente, antes de conocerlo más a fondo y proyectar sobre él la batería emocional, positiva o negativa. Aquí enraíza Descartes con el *tópos* aristotélico de la actitud de admiración o de asombro como germen del conocimiento. Además, es importante destacar que la generosidad, virtud cartesiana suprema, es una forma de admiración. Por tanto, nos encontramos ante una disposición pasional como germen de una actitud virtuosa. De nuevo presente la utilidad de las pasiones, aunque esa inercia o persistencia en un determinado curso de acción a la que empujan al alma, no siempre es beneficiosa, sino que puede ser nociva, y de hecho lo es en numerosas ocasiones³²¹. Por eso la admiración posee una dimensión de utilidad y otra perjudicial cuando se da en exceso o en defecto. Y el remedio adecuado para preservarse de sus consecuencias negativas es la reflexión, la atención, el conocimiento, uni-

³²¹ *Ibíd.*, II, art. 74, págs. 146-147.

dos a la amplitud y variedad de los objetos de nuestro saber³²². La perplejidad estéril se cura con conocimiento.

Después de pasar revista al resto de las pasiones primitivas y a las reacciones fisiológicas con ellas emparejadas, Descartes incide en las estrategias a fin de corregir los defectos provenientes de un mal uso de lo pasional. Resuenan los ecos de algunos de los consejos ofrecidos en las cartas a Isabel, y que conectan a su vez con la tradición de la moral sapiencial desde los griegos: evitar los excesos y buscar el justo medio³²³. Ello impone un cálculo adecuado de bienes y males con el objetivo de no dejarse llevar por las falsas apariencias de aquello que simula lo que no es: «Por eso debemos servirnos de la experiencia y de la razón, para distinguir el bien del mal y conocer su justo valor, a fin de no tomar lo uno por lo otro y de no querer nada en exceso»³²⁴. Las armas son la razón y la experiencia para juzgar con claridad y distinción, es decir, con prudencia. Y solo así, esta última podrá aplicarse a una voluntad templada en la moderación. Ese término medio, con cierto sabor aristotélico, implica una visión armónica de la realidad; y el hombre ha de conocer y respetar ese equilibrio para que sus propias acciones prolonguen, en el nivel moral, el ritmo de las leyes naturales. Aquí sí observo resonancias estoicas que subyacen a la concepción de la realidad como un todo con distintos niveles interrelacionados. A este saber juzgar se une la distinción también estoica entre las cosas que dependen de nosotros y aquellas que dependen de otras causas (englobadas bajo el término de 'fortuna'). La moral es útil en tanto nos ayuda a regular los deseos y poner todo nuestro empeño en alcanzar aquellas metas positivas que sí dependen de nosotros mismos, de nuestra libertad, coraje y esfuerzo. Hemos de adiestrarnos en el deseo de lo bueno y evitar el lastre de los deseos inútiles y perjudiciales³²⁵.

Respecto a los bienes que dependen de la fortuna, el autor nos ofrece las siguientes razones para no aplicarnos con efusión a ellos: si no se consiguen finalmente, nuestra desilusión será menor, y además debemos liberar energías para dedicarlas a los bienes que sí dependen de nosotros. Los dos remedios concretos que ayudan frente a los deseos vanos son la generosidad y la reflexión acerca de la providencia divina con su consiguiente aceptación. Si usáramos bien la razón, comprenderíamos que, en muchas ocasiones, lo que denominamos 'fortuna' responde a nuestro desconocimiento de las verdaderas causas de las cosas³²⁶. Al margen de las cosas que no están

³²² *Ibíd.*, II, art. 76, págs. 148-149.

³²³ Véase *supra* capítulo primero, nota 86.

³²⁴ Cfr. Descartes, *Las pasiones del alma*, ob. cit., II, art. 138, pág. 205 (AT, XI, 432).

³²⁵ *Ibíd.*, II, art. 144, págs. 213-214.

³²⁶ *Ibíd.*, II, art. 145, págs. 214-216.

en nuestro poder, debemos guiarnos por la racionalidad, la lógica, a la hora de tomar decisiones, y no dejarnos abatir por el arrepentimiento cuando no ocurre lo esperado, porque a fin de cuentas tendremos la satisfacción de haber juzgado bien y haber hecho todo lo que estaba en nuestra mano³²⁷. Añade el autor una apreciación muy atinada: el bienestar o el malestar también dependen de nuestras actitudes emocionales internas, que pueden dulcificar para bien o agravar en sentido negativo los movimientos pasionales³²⁸.

Mucho es lo que el alma puede y debe hacer a fin de dominar lo que la perturba y alcanzar el señorío que le corresponde. Y todos los remedios aludidos se sintetizan en la práctica continuada de la virtud, porque solo de ella deriva el verdadero gozo, el gozo interior que nos previene ante cualquier ataque desestabilizador y nos ratifica en la actitud virtuosa gracias a todos los beneficios que ella nos reporta. La tranquilidad del alma o el contento de sí o la buena conciencia son la recompensa de la virtud y la garantía frente a cualquier ataque pasional, por fuerte que este resulte³²⁹.

Con el optimismo propio de quien se sabe vencedor en la batalla, termina Descartes la segunda parte del libro, para abordar en la tercera el estudio de las pasiones particulares y culminar su análisis de las estrategias morales con la generosidad. Por eso ahora, me voy a ocupar de esta última pasión-virtud. Así la define el autor:

De este modo creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse, consiste únicamente, por un lado, en que conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo porque la utilice bien o mal; y, por otro lado, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud³³⁰.

La generosidad auténtica es signo de libertad. El hombre sabe que nada le pertenece excepto su capacidad de elegir y que solamente el libre arbitrio y la responsabilidad a él unida pueden ser juzgados en función de sus resultados. La fuerza de la virtud —valga la redundancia si recordamos el origen etimológico del término griego *ἀρετή*— se encuentra al alcance de cualquier persona, siempre que saquemos todo el partido posible a

³²⁷ *Ibid.*, II, art. 146, págs. 217-219.

³²⁸ *Ibid.*, II, art. 147, págs. 219-220.

³²⁹ *Ibid.*, II, art. 148, págs. 221-222.

³³⁰ *Ibid.*, III, art. 153, págs. 226-227 (AT, XI, 445-446).

nuestra voluntad bien dirigida: la firmeza de carácter es media virtud ganada, y esa constancia guiada por juicios correctos devendrá virtud completa. Aquí proclama de nuevo el autor el crucial papel de la voluntad humana en la consecución de una vida moral, de una vida feliz. Se trata del voluntarismo cartesiano, presente tanto en la *Correspondencia* como en este libro.

Según Antonio Marino López, habría una línea continua y coherente entre la metafísica cartesiana y su teoría de las pasiones, que instaure una nueva visión del hombre, y cuyo fruto más logrado consiste en una doctrina de la generosidad, entendida como doctrina sobre el poder del hombre. El sabio generoso supera al sabio estoico, e incluso al cristiano³³¹. Marino López cree ver la unidad del proyecto revolucionario de Descartes entre la apuesta por el dominio de la naturaleza y la defensa de la automaestría o autodomínio del alma gracias a esa virtud de la generosidad. Física y moral conectadas en Descartes, que ya era consciente de los peligros de una ciencia guiada por pasiones, y por eso ofrecía como solución el método aplicado también al dominio de lo pasional. Pero el fracaso de su proyecto estribaría, según Marino López, en la imposibilidad de aplicar ese método científico a esa parte de la naturaleza humana que es la dimensión afectiva. El empeño en la magna empresa por conquistar la autonomía y la acción libre podría ser dejar la puerta abierta en un futuro a un uso abusivo y destructivo de la naturaleza, si esa autonomía no iba acompañada de una autarquía plena, genuina, es decir, generosa. Sin embargo, y sin adelantarnos al devenir histórico, centrémonos ahora en los aspectos positivos de la virtud que nos propone Descartes.

La grandeza de la voluntad nos acerca a Dios, y esa grandeza no encuentra mejor lugar donde manifestarse que en la moral de la generosidad, cuyos efectos benéficos resultan tan numerosos como saludables para nosotros y para el entorno. Ser generoso impide el menosprecio de los demás. Excusar los fallos y reconocer la capacidad que todo el mundo posee de acciones virtuosas nos acerca al resto de la humanidad³³². La generosidad va unida a la idea de confraternidad universal y a una visión más confiada de la naturaleza humana, alejada del *homo homini lupus* hobbesiano. Pero

³³¹ Cfr. Antonio Marino López, «La metafísica de la generosidad cartesiana» en *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, de Juan C. Moreno Romo (coord.), Barcelona, Anthropos, 2007, págs. 192-212. Marino López establece la distinción entre la autonomía a la que conduce el progreso físico-matemático y la autarquía moral que implicaría utilizar esos avances científicos para el bien. La ausencia de autarquía estriba en utilizar el poder, siendo esclavo de pasiones ciegas. Sobre la relación entre la mentalidad científica moderna y la desacralización y uso destructivo de la naturaleza, véase Seyyed Hossein Nasr, *Religión and the order of nature*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

³³² Cfr. Descartes, *Las pasiones del alma*, ob. cit., III, art. 154, págs. 227-228.

además, la generosidad casa bien con la humildad virtuosa (no con la viciosa)³³³, porque también ella se destila gracias al reconocimiento de imperfecciones, propias y ajenas, y no solo merced a la confirmación de nuestra grandeza³³⁴. La práctica de la generosidad nos humaniza y nos diviniza al mismo tiempo, apostando por lo mejor del género humano, sin olvidar la tolerancia con los errores cometidos y la secreta unidad que formamos los hombres.

Por si fueran pocas las excelencias de esta virtud-pasión hasta aquí consideradas, Descartes la erige en panacea de todos los desarreglos pasionales. Da origen a la gestación de hermosas hazañas que llegan a buen puerto por esta confianza que le es propia. Genera actitudes sociales civilizadas que permiten la convivencia pacífica: las almas grandes son «cortesés, afables y serviciales»³³⁵. La generosidad resulta especialmente útil con algunas pasiones como deseos, celos, envidia, odio, miedo, ira y orgullo. En fin, sirve para todo. Y su función además de ser curativa, es preventiva. Parece que Descartes hubiera encontrado la piedra filosofal de la moral.

¿Cómo adquirir y consolidar la generosidad?, ¿cómo conseguir esa expansión del espíritu que nos fortalece y alegra? Ya nos ha señalado antes la pauta: se adquiere a través del hábito, puesto que no todos los hombres son agraciados con ella desde el nacimiento. Y aquí juega su baza la voluntad: estudio, reflexión, educación y esfuerzo en el empeño de ser mejores, y especialmente, mucha responsabilidad al reconocer y valorar la importancia de nuestro libre albedrío³³⁶.

Otro aspecto interesante de la teoría moral de Descartes y que lo aleja del estoicismo, estriba en la relación que él establece entre generosidad y piedad: los hombres generosos son también compasivos, y en ellos la piedad no va unida a la tristeza, como suele suceder en el caso de los hombres débiles, sino que el hecho de realizar el bien representa un gran gozo³³⁷. El ideal estoico del sabio impassible no halla eco en esta valoración del filósofo francés. El contento derivado de ayudar a otros nos acerca a la voluntad divina. Y por eso fortifica nuestro yo mediante el hábito de la racionalidad, que nos protege de las adversidades ajenas, al mismo tiempo que permite que las comprendamos y aceptemos. Ese ejercicio de ponderación nos servirá de útil entrenamiento cuando nos toque a nosotros sufrir las circunstancias negativas; y viceversa, practicarlo en carne propia, nos ayudará a compadecer de manera eficaz, y no meramente formal, a los demás. Según Ayuso, la

³³³ *Ibíd.*, III, art. 159, págs. 232-233.

³³⁴ *Ibíd.*, III, art. 155, pág. 229.

³³⁵ *Ibíd.*, III, art. 156, pág. 229 (AT, XI, 448).

³³⁶ *Ibíd.*, III, art. 161, págs. 235-237.

³³⁷ *Ibíd.*, III, art. 187, págs. 256-257.

independencia del ego respecto de la *physis* se manifiesta en que el ego no participa del mal ajeno, sino que lo transmuta en bien, y al aceptar las adversidades, está acatando la voluntad divina y siendo copartícipe con ella³³⁸.

Culmina su exposición el autor con el balance final acerca de la utilidad de las pasiones y las curas para sus efectos nocivos³³⁹. A pesar de su optimismo al considerar los remedios con que cuenta el alma, como la premeditación y la aplicación, reconoce de modo realista la fuerza de los impulsos y la dificultad de resistir ante la primera oleada emocional. Se destaca aquí el componente fisiológico del temperamento, ya sea iracundo o miedoso, por ejemplo. El remedio general no puede otro que la dilación: distraer la mente con otros pensamientos y esperar a juzgar y a actuar cuando el impulso haya amainado por completo. Y en el caso en que la resolución inmediata sea necesaria, la voluntad habrá de ejercitarse en poner sobre la balanza las razones contrarias a las que la pasión ofrece, aunque sean menos atractivas o, aparentemente, menos dignas de tener en cuenta. Ese obligarse a ver las cosas desde fuera o desde la posición contraria, contribuirá a una mayor clarificación; y una perspectiva más amplia siempre constituye un método seguro a la hora de decidir de modo correcto.

Sentencia Descartes en el último artículo de su obra que las pasiones no son malas en sí mismas, sino que el gozo que nos pueden proporcionar cuando alcanzamos suficiente sabiduría para dominarlas, compensa la amargura ocasionada en ocasiones. Incluso de este dolor, el alma extrae contento si su automaestría es plena. Se trata, en último término, de ser dueños de las pasiones y manejarlas según nuestra utilidad y beneficio³⁴⁰. En este sentido también se separa Descartes del estoicismo, ya que de pasiones fuertes podemos obtener gozo. La pasividad pasional puede y debe transformarse en actividad virtuosa, generosa. Así lo señala asimismo Ayuso, según el cual, la construcción de la virtud cartesiana como enriquecimiento del propio yo, gracias a un continuado autodomínio, supone una discrepancia clara con la mentalidad estoica que denigra lo pasional³⁴¹.

C.3. ¿ESTOICISMO EN DESCARTES?

En su teoría moral Descartes ha asumido algunos planteamientos estoicos y ha rechazado otros. D'Angers recoge pormenorizadamente en un artículo de 1954 las principales interpretaciones al respecto que se

³³⁸ Cfr. Ayuso, ob. cit., pág. 183.

³³⁹ Cfr. Descartes, *Las pasiones del alma*, ob. cit., III, art. 211, págs. 275-278.

³⁴⁰ *Ibíd.*, III, art. 212, págs. 278-279.

³⁴¹ Cfr. Ayuso, ob. cit., pág. 173.

habían hecho hasta ese momento, para proponer después su propia opinión³⁴². Desde las posturas extremas de un Victor Brochard³⁴³, que defendía un Descartes estoico que se oculta, hasta la de Jean Laporte³⁴⁴, que aboga por un Descartes cristiano y antiestoico, caben diversas modulaciones, como las de J. Sirven³⁴⁵, J. Segond³⁴⁶ y Pierre Mesnard³⁴⁷. D'Angers critica estos análisis, y aboga por un estudio que, partiendo del hecho incontestable de la influencia estoica sobre el filósofo francés, la sitúe en su justa medida. Para ello repasa las dos actitudes que aparecen en Descartes ante el estoicismo: su refutación y su utilización. Y afirma que la crítica cartesiana a la Estoa, aun teniendo puntos de acuerdo con la de los humanistas cristianos, también difiere de estos últimos y representa un espíritu nuevo: la autonomía del yo frente a las servidumbres tradicionales del determinismo cósmico y de la gracia divina. En cuanto al uso que hace Descartes del estoicismo, D'Angers sostiene que aquí de nuevo se manifiesta su originalidad, ya que no utiliza los textos estoicos de modo retórico ni meramente literario, como era frecuente en su época, sino que realiza una transposición científica de la doctrina moral de la Estoa. Aun tomando elementos, como la distinción de Epicteto entre las cosas que dependen de nosotros y las que no, Descartes los integra en un sistema filosófico propio que se articula en torno al *cogito* y al método científico.

Repasemos ahora otros acercamientos más actuales a este mismo asunto. Gilles Olivo resume qué elementos ha podido tomar del estoicismo el filósofo francés, y concluye que Descartes no es estoico en su teoría moral, por razones metafísicas. Aunque el filósofo parta de formulaciones estoicas, estas son transformadas debido al diferente papel asignado a la causalidad y a la libertad³⁴⁸.

³⁴² Cfr. D'Angers, «Sénèque, Épictète et le stoïcisme dans l'oeuvre de René Descartes», en *Recherches sur le Stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, ob. cit., págs. 453-481. El artículo fue originariamente publicado en *Revue de Théologie et de Philosophie*, tomo III, 1954, págs. 169-196.

³⁴³ Véase Victor Brochard, «Descartes stoïcien. Contribution à l'histoire de la philosophie cartésienne», en *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, Vrin, 1926, págs. 320-326.

³⁴⁴ Véase Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, París, PUF, 1945.

³⁴⁵ Véase J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, París, Vrin, 1928.

³⁴⁶ Véase Joseph Louis Paul Segond, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, París, Vrin, 1932.

³⁴⁷ Véase Pierre Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, París, Boivin, 1936.

³⁴⁸ Cfr. Gilles Olivo, «Une patience sans espérance? Descartes et le stoïcisme», en *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, ob. cit., págs. 234-250. De este mismo autor, véase *Descartes et l'essence de la vérité*, París, PUF, 2005.

Édouard Mehl sí nos habla de influencia estoica, difusa al principio de su obra (1619-1630), y más marcada en el último Descartes (1637-1650)³⁴⁹. Mehl basa su hipótesis en el estudio de determinadas metáforas cartesianas, como el árbol, la ciudad bien construida y el sol, detectando en ellas rastros estoicos³⁵⁰. También habría similitudes en la noción de 'sabiduría' como unificación de virtud y ciencia, la clásica distinción entre lo que depende de nosotros y lo que no, y en el concepto de *bona mens*. Mehl asimismo destaca la interpretación dialéctica del estoicismo que hace Descartes, al utilizarlo como arma contra Aristóteles, y franquear así el paso hacia una concepción unitaria y sistemática de las ciencias. Aunque todo ello no impida reseñar las críticas cartesianas a la Estoa, como las planteadas al viejo ideal de la apatía. Lo cierto es que Descartes conocía bastante bien los textos estoicos a través de fuentes directas o indirectas³⁵¹. Y todas ellas le permitieron abordar, según la hipótesis de Mehl, la reforma de la ciencia aristotélica al igual que los estoicos habían llevado a cabo con la ética peripatética³⁵². Esta interpretación sigue muy de cerca la planteada con anterioridad por Étienne Gilson, quien hizo hincapié en la transformación que se opera en Descartes, del método moral estoico en método científico³⁵³. En resumen, Mehl se decanta por la vía de la influencia, e incluso habla de la existencia de un estoicismo moral en el filósofo francés, precedido por un estoicismo epistemológico³⁵⁴.

³⁴⁹ Cfr. Édouard Mehl, «Les méditations stoïciennes de Descartes. Hypothèses sur l'influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée cartésienne (1619-1637)», en *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, ob. cit., págs. 251-280.

³⁵⁰ La metáfora del árbol tiene su origen en Porfirio y en el estoicismo, y es recogida por Diógenes Laercio, al igual que la de la ciudad. Cfr. Mehl, ob. cit., págs. 252-253.

³⁵¹ Mehl señala algunos títulos: desde *l'Éthique* de Scipion Dupleix en sus tiempos escolares en la Flèche, a la obra de Suárez pasando por la de un autor menor como Christoph Besold, pero no por ello menos significativo. Cfr. ob. cit., págs. 264-265. Véase Scipion Dupleix, *L'éthique ou philosophie morale*, 1620, obra reeditada por Fayard, París, 1994; Christoph Besold, *De verae philosophiae fundamenta discursus*, I. A. Cellius, Tübingen, 1618. Sobre la recepción del estoicismo en el siglo XVII, véase asimismo Anthony S. J. Levi, *French Moralists: the Theories of Passions, 1585-1649*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

³⁵² Véase M. Forschner, *Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981. Forschner sostiene que la diferencia fundamental entre la moral estoica y la aristotélica es que en la primera, gracias a una determinada concepción física, ya se habla de realización práctica del buen vivir, mientras que en Aristóteles queda en mera disposición, capacidad o posibilidad. La crítica de la Estoa al Liceo supondría para la primera el retorno a la vieja visión del *én kai pân* presocrático. Referencia recogida por Mehl, ob. cit., pág. 273.

³⁵³ Cfr. Mehl, ob. cit., pág. 266. Véase Étienne Gilson, *René Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire*, París, Vrin, 1925. De este último autor y en relación con el asunto más general del peso de la tradición medieval sobre Descartes, véase también *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, Vrin, 1930.

³⁵⁴ Cfr. Mehl, ob. cit., pág. 272. Este autor recoge la exégesis de Cassirer, que concede a Descartes ser el inventor del sujeto moderno, y centra su revolución más en la estela filo-

Según Rutherford, la comparación de la moral cartesiana con la moral estoica resulta de inestimable ayuda a la hora de comprender mejor la evolución completa de la filosofía cartesiana³⁵⁵. Puesto que el árbol del saber culmina con el estudio de una de sus ramas, la moral, en este sentido, adquiere un carácter de *télos* de cara al resto de su obra. Rutherford señala las principales diferencias de Descartes respecto al estoicismo, en concreto, a Séneca, y las centra en el crucial papel de la voluntad libre, coincidiendo en este aspecto con la mayoría de los intérpretes actuales, que destacan esa doble faz ambigua de uso y rechazo del estoicismo por parte del filósofo francés.

Marino López apunta que Descartes aprovecha hábilmente ciertas semejanzas con la doctrina estoica —al ser esta también una teoría sobre el poder humano— con el objeto de ocultar la radicalidad de sus propias ideas³⁵⁶.

Aunque en su época, Descartes fuera considerado muy cercano al estoicismo, para bien o para mal, (recordemos la voz elogiosa de Guez de Balzac al compararlo con un sabio estoico, o los reproches de Leibniz)³⁵⁷, sin embargo, otras voces filosóficas se oían en su obra³⁵⁸. Así nos lo recuerda Bodei: desde los posos del tomismo hasta la neoescolástica de la

sófica del estoicismo que en la de la ciencia. Véase Ernst Cassirer, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* (Tesis), Marburgo, 1899, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1906, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, París, Vrin, 1942. En el volumen 20 titulado *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung* de las *Gesammelte Werke* de Cassirer se incluyen los siguientes escritos acerca de Descartes: *Descartes' Wahrheitsbegriff*, 1937; *Die Idee der «Einheit der Wissenschaft» in der Philosophie Descartes'*, 1937; *Descartes und Corneille*; *Descartes' Dialog «Recherche de la Vérité par la lumière naturelle» und seine Stellung im Ganzen der Cartesischen Philosophie*, 1938 y *Descartes und die Königin Christina von Schweden. Eine Studie zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*.

³⁵⁵ Cfr. Rutherford, ob. cit., págs. 177-197. Véase *supra* nota 262 de este capítulo.

³⁵⁶ Cfr. López, ob. cit., págs. 197-199.

³⁵⁷ En una carta escrita por Balzac a Descartes lo comparaba con ese antiguo y sublime ideal del sabio estoico que había descrito Zenón. Leibniz critica la moral cartesiana, a la que considera bajo la presión del influjo estoico, y a la que califica como 'arte de la paciencia', pero de 'una paciencia sin esperanza'. Cfr. Olivo, ob. cit., págs. 235-237, 247-248. Véase *supra* nota 223 de este capítulo.

³⁵⁸ Frente a autores que ponen el acento en el profundo influjo estoico sobre Descartes, como Victor Brochard, J. Sirven, Pierre Mesnard y André Bridoux, otros minimizan este aspecto, como Henri Gouhier, e incluso se inclinan por un antiestocismo, como Ferdinand Alquié y Martial Gueroult. Cfr. Olivo, ob. cit., págs. 234-235 y 246-247. Véase Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, París, Vrin, 1966; Gouhier, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'antirenaissance*, París, Vrin, 1958. Para las referencias bibliográficas del resto de los autores, véase *supra* notas 257, 343, 345 y 347. Asimismo véase Panayotis Daphnos, *Stoiche Elemente bei Descartes und Spinoza*, Atenas, S. Athanassopoulos, S. Papatamis, G. Zacharopoulos Verlag, 1976.

escuela de Coimbra, pasando por las teorías de la moral de Luis Vives y de Francisco de Sales, la filosofía cartesiana alcanza plena autonomía y originalidad³⁵⁹.

Según Talon-Hugon, la peculiaridad inconfundible del libro *Las pasiones del alma* de Descartes brota dentro de un contexto doctrinal en el que se mezclaban cuatro elementos de la tradición: tomista, galénico, estoico y agustiniano³⁶⁰. Talon-Hugon estudia cada uno de estos componentes y su posible influencia sobre el filósofo francés. En un siglo como el xvii, donde el asunto estrella, tanto en la literatura como en la filosofía, e incluso en la religión y en la ciencia, era el tratamiento de las pasiones, Descartes no podía mantenerse ajeno a toda esta avalancha de innumerables tratados que se escribieron por entonces³⁶¹. Frente a la concepción tomista del alma que todavía predomina en la primera mitad del siglo xvii, se alza una nueva antropología basada en la revolución que se está produciendo en la ciencia. La visión de la naturaleza como materia cuantificable, *res extensa* o máquina, tiene clarísimas consecuencias en el campo filosófico. Algunas de ellas son que el alma va adquiriendo un carácter residual frente a lo corpóreo, se rompe la antigua visión tripartita del alma y se sustituye por una nueva concepción correlativa con la teoría física emergente. A esta tarea innovadora se dedica Descartes en su última obra. El problema es que no acaba de conseguir su propósito. Según Talon-Hugon, habría dos discursos contrapuntísticos en *Las pasiones del alma*: el primero sería el innovador, el científico, en el que subyace la metafísica dualista, y el segundo supondría una revisión y una cierta crítica del primero, como si Descartes hubiera subestimado el peso de la tradición en estas cuestiones, y tuviera que cuestionarse su propia posición dualista. Por todo ello también Talon-Hugon admite la originalidad de la obra cartesiana, aunque esta haya de ser leída precisamente desde el juego dialéctico del filósofo con la tradición y consigo mismo. La complejidad de la obra y la extrañeza que produce su comentario residen en que esos dos discursos, tan diferenciados en cuanto a la visión de las pasiones, se mezclan, y se hace necesaria una labor de análisis para desbrozar el camino y valorar adecuadamente la importancia de la propuesta cartesiana. Ambos discursos coexistirían porque se referirían a pasiones distintas: el primer discurso trataría de las llamadas actualmente

³⁵⁹ Cfr. Bodei, ob. cit., págs. 249-260. Asimismo cfr. la introducción de Rodis-Lewis a *Les passions de l'âme*, ob. cit., págs. 21-32, donde se hace eco de la variedad de asuntos y autores de la época que resuenan en este libro sin estar citados todos por Descartes (Sto. Tomás, San Agustín, el estoicismo, Coeffeteau, Senault, Vives, Du Vair, Francisco de Sales), y sin restar un ápice a su originalidad. Véase *supra*, nota 230.

³⁶⁰ Cfr. Talon-Hugon, *Les passions revêues par la raison*, ob. cit., págs. 7-18.

³⁶¹ Véase *supra* notas 228-230 de este capítulo.

‘emociones’ y el segundo de los sentimientos, aunque el propio autor no haga esa distinción, sino que plantee un libro unitario. Sin embargo, Descartes no logra resolver las contradicciones de la yuxtaposición de las dos visiones³⁶².

Para finalizar este capítulo, podríamos recapitular la teoría cartesiana de las pasiones en los siguientes puntos:

- Tenemos pasiones porque nuestra alma se halla unida a un cuerpo, por eso no son arbitrarias, ni inútiles, ni antinaturales, aunque no sean racionales. El asunto nos sitúa ante el problema de la dimensión del alma corpórea en Descartes.
- La causa de las pasiones es el cuerpo y, por tanto, no hay conflicto entre dos partes del alma, como pensaban los antiguos, sino entre alma y cuerpo. Por ello, las pasiones pueden ser estudiadas como objeto de la ciencia.
- Las pasiones no son malas *a priori*, sino que constituyen un potencial que se puede usar para bien o para mal. Es más, en general son buenas y útiles para la conservación del cuerpo. Aunque también hay pasiones perjudiciales.
- Es mejor sentir las que no, porque también nos proporcionan mayor gozo si las dominamos.
- Es posible ser dueños plenos de ellas y adiestrarlas para nuestro beneficio. No defiende su eliminación, sino su control a través de la voluntad.
- Algunos de los remedios propuestos son los siguientes: ponderar con prudencia (cálculo del término medio), el hábito esforzado y constante de practicar un buen método de pensamiento (ejercicio de la razón, pensar bien) y de acciones virtuosas (automaestría de la voluntad), la dilación ante la premura de pasiones intensas con fuertes reacciones fisiológicas, y la generosidad, que significaría el triunfo de la actividad volitiva sobre la pasividad pasional.

El balance final de las aportaciones cartesianas consistiría en una teoría nueva pero que no se halla totalmente cuajada, sino perfilada. Quizás porque a Descartes no le interesaba demasiado este asunto: tanto las cartas comentadas como el último libro que publicó surgieron a instancias de una mujer muy inteligente que le planteaba cuestiones del ámbito moral, y a las que el filósofo se enfrentaba desde su sentido común. El autor utilizaba para su elaboración la sensatez y el sentido práctico, el poso cultural

³⁶² Cfr. Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, ob. cit., págs. 249-260.

de la época sobre ese gran problema filosófico (Aristóteles, Sto. Tomás, estoicismo y neostoicismo, etc.) y el método de claridad y distinción que emanaba de su propia mente tan ejercitada en el pensar racional. Con todas esas armas quería liquidar un problema que estaba muy lejos de ser solucionado, y que le estaba llevando a territorios de ambigüedad o de «claridad confusa»³⁶³, a una nueva valoración de las sensaciones, del sentimiento, de lo irracional, de lo corporal en suma. Comparto en este sentido las observaciones de Syliane Malinowski-Charles, quien propone una lectura casi «empirizante» de Descartes al insistir en la importancia del sentimiento como elemento cognoscitivo³⁶⁴. Las más recientes líneas interpretativas sobre Descartes inciden —con mayor o menor intensidad— en ese aspecto (el alma corpórea), y en la relevancia que adquieren en su última obra los problemas suscitados por el estudio de las pasiones³⁶⁵.

³⁶³ La expresión procede de Leibniz quien la utiliza para referirse a un grado de conocimiento distinto e inferior al de la claridad y distinción. Aparece en su obra *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* (1684). Información tomada del artículo de Syliane Malinowski-Charles, «Pasiones y pensamientos confusos en Descartes: las implicaciones de la unión alma-cuerpo para la libertad», en *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, ob. cit., págs. 174-191. La referencia de Leibniz está en págs. 176-177.

³⁶⁴ Cfr. Syliane Malinowski-Charles, «Pasiones y pensamientos confusos en Descartes: las implicaciones de la unión alma-cuerpo para la libertad», ob. cit., págs. 174-191. Esta autora se hace eco del valor de la obra de Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, ob. cit. Laporte cuestiona muy seriamente la interpretación convencional del racionalismo cartesiano, y apuesta por destacar la importancia del sentimiento para la vida práctica en Descartes y el hecho de que los pensamientos confusos que brotan de la relación alma-cuerpo son elementos motivadores de acción muy potentes y acordes con la realidad vital. Malinowski señala que este autor ha sido dejado de lado en las exégesis oficiales de Descartes. Ella, en cambio, sigue su estela, aunque de otra manera: «Donde yo prosigo esos análisis en un sentido diferente, es en el valor igualmente epistemológico que creo poder descubrir para el sentimiento en los escritos de Descartes. Los sentidos no solamente saben *qué hacer*, también lo *saben*. Hay en la sensibilidad, y en el sentimiento que es su resultado en el alma, un valor de verdad que merece ser subrayado y reubicado en el cuadro más amplio de la historia de las ideas en el período moderno», pág. 183, en nota 14. La autora defiende que Descartes preserva la libertad a costa de reducir el campo del alma y lo racional (manteniendo su unicidad), y ampliar el campo de lo corporal e irracional. Descartes no extraerá todas las consecuencias de este planteamiento, y será la filosofía posterior, al instaurar el ámbito de estudio de la estética (Baumgarten), la que se encargará de hacerlo, pág. 191.

³⁶⁵ Así lo recoge Cirilo Flórez Miguel en su Introducción a la edición de obras de Descartes: cfr. *Descartes*, Madrid, Gredos, 2011. Flórez realiza un rápido recorrido por los principales temas de la filosofía cartesiana y sus más destacados intérpretes, y resalta la importancia de la moral y de la libertad en el racionalismo cartesiano. Concluye Flórez, siguiendo a Alquié, que la filosofía cartesiana transita desde el sujeto pensante hacia una reflexión sobre el sujeto encarnado (ahí se ubican las pasiones), y desemboca en una teoría sobre el sujeto libre, en el que priman la decisión y la acción y, de esta forma, el pensamiento se configura como acto de libertad.

Señalemos algunas de las cuestiones pendientes en el último Descartes, quizás el más interesante por ser su racionalismo aquí el más encarnado y contaminado por lo afectivo, comparado con el de sus obras anteriores:

- ¿Cómo puede el ego ser dueño de las pasiones si estas son ajenas al alma o si el alma se encuentra totalmente separada del cuerpo?
- ¿Es posible ese completo autodomínio y ese control de lo pasional?, ¿cómo conciliarlo con la libertad?
- ¿Qué consecuencias negativas puede acarrear la cuasideificación de la voluntad y el orgullo humano en el campo de la ciencia?, ¿cómo superar la tensión entre un yo debilitado al dar cabida a lo pasional porque necesita conocerlo, y un yo fortalecido al dominar ese terreno, pero convertido en un gélido castillo?

Esas paradojas dejaban un inmenso campo abierto para que fueran pensadas de forma distinta. Otra visión de las pasiones era posible, y Spinoza se encargará de recordárnoslo en el prefacio del Libro Tercero de la *Ética*.

CAPÍTULO 3

Las leyes de la afectividad (Libro Tercero de la *Ética*)

A. UN HILO CONDUCTOR: LA MIRADA ÓPTICA *SIVE* GEOMÉTRICA

Spinoza ya había abordado el estudio de las pasiones de manera indirecta en el *Tratado Breve*, pero es en la *Ética* donde la dimensión afectiva adquiere una importancia crucial y donde él nos ofrece su aquilatada y definitiva visión, a través de su doctrina de los afectos en sus tres partes finales gracias a un método geométrico.

A.1. EL FILÓSOFO PULIDOR DE LENTES

El Libro Tercero de la *Ética* se inicia con un prefacio en el cual, de modo dialéctico, Spinoza va a resaltar la originalidad de su planteamiento frente a corrientes anteriores, incluso, frente a la mayoría de autores que se habían ocupado de las pasiones. Nombra de manera explícita a Descartes y también se halla de telón de fondo la doctrina estoica, aunque esta última no sea mencionada literalmente. En cambio, en el prefacio al Libro Quinto sí nombrará directamente a los estoicos, y de nuevo la teoría cartesiana. En un estilo preciso, riguroso e intenso en contenidos, el autor sitúa el orden del método que le ha llevado a tratar el mundo afectivo dentro de su libro, el estado de la cuestión hasta entonces (corrientes estoica y cartesia-

na), las críticas a esas corrientes y el punto de partida de su propia teoría, tan novedosa y certera desde su propio punto de vista. El prefacio en este sentido resulta ejemplar debido a su orden, síntesis y claridad. Constituiría una magnífica introducción a una tesis doctoral cuyo cuerpo fueran los Libros Tercero y Cuarto de esta obra, y las conclusiones, el Libro Quinto.

Se detecta una vez más, aparte de la gran lucidez espinosiana reflejada en una escritura también acerada, la modernidad de su manera de hacer filosofía, ajena a retóricas, y donde es difícil suprimir algo que no sea esencial para la comprensión de sus ideas. La *Ética* es un libro complejo donde los haya por la riqueza de sus aportaciones, su pensada estructura, el sentido de coherencia y de obra total que emana de ella. Y escrita con un estilo escueto, claro, incluso seco, que la convierte en una anomalía en el mundo de las producciones filosóficas. La misma anomalía existencial de Spinoza, tematizada por Negri y Albiac entre otros, se plasma en este libro *sui generis*¹. Incluso el modelo del pensar espinosiano ha sido considerado por algunos autores, Hegel entre ellos, como la forma más propia del filosofar². El orden progresivo y enlazado de asuntos parece diáfano. En los Libros I y II había tratado el conocimiento de la naturaleza una e infinita que es Dios y de dos de sus infinitos atributos: el pensamiento y la extensión. La articulación geométrica del método le lleva de modo necesario al conocimiento de la naturaleza humana, de los poderes e impotencias del cuerpo y del alma. El hombre, un trozo de naturaleza, buscando su emancipación en el proceloso mar de los afectos, con un arma extraordinaria: el *conatus*. En el Libro III estudiará la dinámica de los afectos sometidos a la imaginación. En el Libro IV, a la luz de la razón, juzgará esa dinámica afectiva como servidumbre. Y en el Libro V formulará la síntesis del amor intelectual de Dios para que el ser humano consiga ser justo, libre y feliz³. El pensamiento de Spinoza discurre desde lo más grande (la sustancia divina infinita) a algo más pequeño (el hombre como realidad modal constituida por los atributos sustanciales, y achicado al estar sometido a los vaivenes afectivos), para transitar después —gracias a un proceso de liberación de la pasividad— hacia algo más grande (el hombre activo expandiendo su potencia), y luego todavía más grande (la comunidad de hombres liberados, los sabios que gozan del amor intelectual de Dios). Por ello utilizo catego-

¹ Cfr. Negri, *La anomalía salvaje*, ob. cit. y Spinoza *subversivo*, ob. cit.; Albiac, *La sinagoga vacía*, ob. cit.

² Véase *supra* capítulo primero, final del apartado B.5., nota al pie 228.

³ Recordemos aquellas palabras de Borges en *Los conjurados*, Madrid, Alianza, 1985, pág. 78: «Te incumben los deberes de todo hombre: ser justo y ser feliz», insertadas en feliz diálogo entre un maestro y su discípulo. Ya hemos comentado la admiración que sentía Borges por Spinoza y los dos sonetos que le dedicó. Véase *supra* capítulo primero, apartado B.5., nota al pie 221, y capítulo segundo, apartado A.3., nota al pie 142.

rías físicas y ópticas para referirme a esta secuencia: de lo grande a lo pequeño, y de lo pequeño a lo mediano. No se trataría de un proceso de caída y retorno purificador a los orígenes al estilo neoplatónico, aunque haya concomitancias estructurales en relación con la idea del amor⁴.

Sin embargo, Spinoza no realiza un planteamiento religioso ni moralista, no juzga, solo observa, analiza, se atiene a los hechos, al método científico, y su pensar se encuentra más cerca de la visión de un óptico o de un físico que de la de un místico. El autor hace gala de su proceder y estima

⁴ Spinoza tenía en su biblioteca un ejemplar del libro del neoplatónico León Hebreo, *Diálogos de amor*, en concreto la traducción española en la edición veneciana de 1568, realizada por el cabalista Gedaliah Ibn Jachjah. En la introducción a la edición española de esta obra (Madrid, Tecnos, 1986), Andrés Soria Olmedo recoge los ecos que de este libro puedan hallarse en Spinoza, por ejemplo: considerar que una propiedad del amor es la voluntad —que no consentimiento ni deseo, sino alegría— de unirse al objeto amado porque es juzgado como bueno, y la vinculación de conocimiento y amor en la idea del amor intelectual de Dios; aunque Soria Olmedo afirma que León Hebreo sería una influencia más, y no la más destacada, para el filósofo holandés, págs. XVII-XVIII y XXXVII-XXXIX. Para analizar las fuentes antiguas del espinosismo y la relación con León Hebreo y el neoplatonismo, véase Gebhardt, «León Hebreo. Su vida y su obra», en *Revista de Occidente*, XLIV, 1934, págs. 231-273; XLV, 1934, págs. 1-46 y 131-161; G. Saitta, «La filosofia di Leone Ebreo», en *Filosofia italiana e umanesimo*, Venecia, La Nuova Italia, 1928; E. Solmi, *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo*, Módena, Vincenzi e Nipoti, 1903; J. de Carvalho, «Leão Hebreu, filósofo», *Obra completa*, I, Lisboa, F. C. Gubelkian, 1978; P. O. Kristeller, «Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics», en *History of European Ideas*, 5, 1984, págs. 1-15. Para rastrear la huella de la idea del amor de Hebreo en Spinoza y, en concreto, en el *Tratado Breve*, véase el artículo de Chantal Jaquet «L'essence de l'amour dans les *Dialogues d'amour* de Léon Hébreu et dans le *Court Traité*», en *Spinoza et la Renaissance*, ob. cit., págs. 41-55. Jaquet se centra en este artículo en el estudio comparativo entre la obra de Hebreo y el *Tratado Breve* de Spinoza, y no la *Ética*, ya que considera que la obra magna de Spinoza supone un cambio sustancial respecto al KV. En este todavía se mueve el autor en una concepción basada en la debilidad de la naturaleza humana, mientras que la *Ética* supone la apuesta clara por una ontología de la potencia, la fuerza y actividad del *conatus* humano. Por tanto, el amor de Hebreo resuena de modo más audible en el KV: la búsqueda de la unión y la alegría, el conocimiento como principio del amor, y el amor entendido como afección voluntaria (propiamente voluntarista en Hebreo, en cambio, necesitarista en Spinoza). Sobre este mismo asunto, véase también el artículo de Saverio Ansaldi «Un nouvel art d'aimer. Descartes, Léon L'Hebreu et Spinoza», en *Spinoza, philosophe de l'amour*, bajo la dirección de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, págs. 23-40. Ansaldi se centra asimismo en el KV, si bien no considera que haya una ruptura radical con la *Ética* respecto al tema del amor, a diferencia de Jaquet. Para Ansaldi, la influencia de Hebreo le permite a Spinoza distanciarse de la doctrina cartesiana del amor intelectual de Dios, al eliminar la noción de voluntad. Spinoza asumiría los siguientes elementos del autor neoplatónico: la concomitancia ya aludida entre conocimiento y amor, la vinculación con el deseo, la comunidad universal del amor (esta similitud es negada por Jaquet), y la consideración del amor intelectual de Dios como condición de felicidad y perfección humanas. Pero a su vez, su originalidad también le distanciara de Hebreo, gracias a la teoría del progreso y la utilidad pública y social del amor intelectual.

que ahí reside el mérito de su filosofía: en la coherencia de utilizar el mismo método geométrico para los distintos niveles de complejidad de la realidad. La técnica espinosista refleja a las mil maravillas el proceder óptico de ir acercándose progresivamente a los objetos, cual *zoom* microscópico que los fuera agrandando, y viceversa, gracias a un *zoom* telescópico, ir alejándose para verlos más diminutos⁵. Se ha destacado en numerosas ocasiones la relación entre el oficio de pulidor de lentes con el que se ganaba la vida y su método filosófico⁶. Son esclarecedoras en este sentido las palabras de Deleuze:

El método geométrico no es ya un método de exposición intelectual, ya no se trata de una ponencia profesoral, sino de un método de *invención*. Se convierte en un método de rectificación vital y óptica. Si el hombre está de alguna manera torcido, este efecto de torsión será rectificado refiriéndolo a sus causas *more geometrico*. Esta geometría óptica atraviesa toda la *Ética*. [...] Hay que comprender en conjunto el método geométrico, la profesión de pulir anteojos y la vida de Spinoza. Pues Spinoza es de la estirpe de los vivientes-videntes. El dice con precisión que las demostraciones son los 'ojos del espíritu'. Se trata del tercer ojo, del que permite ver la vida más allá de todas las apariencias falsas, las pasiones y las muertes⁷.

También Bodei utiliza la metáfora de la lente, tanto en Descartes como en Spinoza, para referirse al proceso de deformación que producen las pasiones en nuestra percepción y en nuestro conocimiento, si bien diferencia a ambos filósofos en cuanto a la valoración y tratamiento de esa peculiaridad óptico-cognoscitiva: en Descartes es posible restaurar mediante el juicio las imágenes distorsionadas; en cambio, en Spinoza, desde una concepción mucho más realista, esa distorsión resulta inevitable⁸.

⁵ Recordemos que ya Feuerbach comparó la filosofía de Spinoza con un telescopio que hace visibles al ojo los objetos que son invisibles debido a su lejanía. Cfr. *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. Sämtliche Werke*, Bd. IV, Stuttgart, 1910, pág. 34.

⁶ A este aspecto ya he hecho referencia en el capítulo primero en los apartados sobre la vida del autor y la pintura holandesa, y en el capítulo segundo en el apartado sobre el estoicismo en Spinoza, a propósito del libro de Dilthey.

⁷ Cfr. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, ob. cit., pág. 22. La expresión literal de Spinoza está en E 5P23S: «Mentis enim oculi» (SO 2, 296). También aparece la comparación entre demostraciones y ojos de la mente en TTP, 13, pág. 303 (SO 3, 170): «Efectivamente, las cosas invisibles y que solo son objeto de la mente, no pueden ser vistas con otros ojos que las demostraciones».

⁸ Cfr. Bodei, ob. cit., págs. 274-276. En este sentido afirma Bodei: «La inadecuabilidad de la idea, imputable a las distorsiones de la pasión en el campo de la representación, parece análoga a la aberración esférica del plano óptico. Ambas son inevitables: ninguna lente y ninguna fuerza logrará corregirlas totalmente», pág. 274.

Pierre Sauvanet sigue el mismo rastro interpretativo⁹. Y destaca la importancia del oficio del filósofo para su tarea intelectual, tanto desde una aproximación biográfica como epistemológica, y —después de resumir los principales tópicos que a este respecto se han barajado— considera la óptica como propedéutica a la ética y compara el paralelismo entre el cuerpo y la mente con el paralelismo entre el pulido de lentes y las lentes mismas. Tras analizar los distintos niveles de la visión (desde la ilusión a la idea verdadera), concluye que ese oficio manual, paciente y meticuloso, le proporcionaba a Spinoza un tiempo precioso para meditar sobre las cuestiones éticas que le interesaban; y aunque la ética sea irreductible a la óptica, esta última condensa cinco elementos muy importantes para vincular lo sensible y lo inteligible:

[...] el elemento filosófico de los ‘ojos del alma’; el elemento geométrico de la refracción y de otros problemas de óptica matemática; el elemento metafórico del *videre* en los textos; el elemento sensible de la visión y de su mejora, de su ‘depuración’; el elemento físico del trabajo manual, que es además, en el ámbito de la inmanencia, lo que permite vivir y filosofar sin compromiso¹⁰.

Según mi punto de vista, hay una categoría óptica clave para entender el proceso de percepción y conocimiento en el filósofo holandés, y esa categoría es la ‘diagonalidad’. La visión se produce porque la imagen invertida en la lente del cristalino es decodificada por el cerebro que la recibe gracias al nervio óptico. Siempre se forma la imagen invertida en el cristalino, de modo natural es imposible empezar a percibir de otra forma. Esa inversión de las formas se hace en virtud de una diagonal matemática. Por tanto nuestra visión ya parte de una deformación peculiar, de una imagen que refleja la realidad cambiándola. Ahora bien, este conocimiento imaginativo, confuso e inadecuado inicial, no impide el conocimiento verdadero, adecuado, ya que puede y debe ser transformado en claridad, al igual que el cerebro vuelve a invertir la imagen de la lente en nuestros ojos hasta devolverla a su primitiva orientación, para conseguir una percepción verdadera. Se trata de la manera de ver propia de la especie humana¹¹.

⁹ Cfr. Pierre Sauvanet, «Éthique et optique chez Spinoza», en la revista *Philosophique*, (vol. titulado *Spinoza*), París, Kimé, 1998, págs. 143-160.

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 160.

¹¹ En la actualidad sabemos que la lente del ojo humano es biconvexa y puede cambiar de forma para enfocar objetos a distintas distancias. La lente se hace más gruesa al mirar objetos cercanos, y más delgada al mirar objetos lejanos. Una lente convexa es más gruesa en el centro que en los extremos. La luz que atraviesa una lente convexa se desvía hacia dentro (converge). Esto hace que se forme una imagen del objeto en una pantalla situada al otro

No es de extrañar que en una época como el Barroco, en que surgían con fuerza los nuevos estudios de óptica¹², se trataran en arte los artificios vinculados a las ilusiones, los trampantojos, etc., y se convirtieran en leitmotiv de filósofos y literatos, asuntos tales como la vida es sueño, la visión de la locura, el error como ilusión, el engaño y el desengaño¹³. Y el país que abanderaba los progresos de la ciencia óptica era Holanda. Allí se inventó el microscopio según algunos, construido en primera instancia por Zacharias Janssen hacia finales del siglo xvi o principios del xviii (se barajan las fechas de 1595 o 1608), que combinó dos lentes cóncavas con otras dos convexas; aunque existe todavía mucha polémica respecto al origen de este invento, también atribuido a Galileo. Este primitivo artilugio fue perfeccionado por Anton van Leeuwenhoek, considerado tradicionalmente como su inventor, el cual lo aplicaría a la observación de insectos¹⁴.

lado de la lente. La imagen está enfocada si la pantalla se coloca a una distancia determinada, que depende de la distancia del objeto y del foco de la lente. La visión se produce porque el cristalino (nuestra lente biconvexa) es capaz de refractar la luz y de esta manera ayudar a la córnea a formar las imágenes sobre la retina. En la antigüedad se atribuía la visión exclusivamente al cristalino. Solo a partir de la Edad Moderna se descubrió la importancia de la retina. Como sabemos, los estudios en Biología experimentaron un importante impulso en el siglo xvii gracias a la invención del microscopio. El científico holandés Anton van Leeuwenhoek, del que hablaremos después por las mejoras que introdujo en este instrumento, lo empleó para examinar las diferentes partes del ojo y descubrió la existencia de fibras en el cristalino. Kepler estudió el ojo como instrumento óptico, en concreto, los mecanismos que permitían enfocar objetos situados a diferentes distancias.

¹² Recordemos que la óptica se divide en física (estudio de la naturaleza de la luz y mecanismos de la visión) y geométrica. La óptica geométrica se ocupa de la aplicación de las leyes de reflexión y refracción de la luz al diseño de lentes y otros componentes de instrumentos ópticos, y a su vez tiene dos partes: catóptica (estudio de la reflexión) y dióptrica (estudio de la refracción). La ciencia óptica de aquel momento se interesaba por los mecanismos de propagación y composición de la luz, y se centraba en el fenómeno de la refracción y en la naturaleza de los colores. Fue muy importante el proceso de la matematización de la óptica física. Además, el interés práctico se manifestaba en el perfeccionamiento de las lentes y construcción de instrumentos ópticos como el microscopio. Autores destacados en este ámbito científico fueron: Leeuwenhoek, Robert Hooke (*Micrographia*, 1665), Harriot, Snell, el propio Descartes, Kepler, C. Huygens, incluso Hobbes (*Tractatus opticus*, 1644), y Newton. Cfr. Antonio Mazuecos, *Claves y enclaves de la ciencia moderna. Los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1992, págs. 38-39, y Carlos Solís, *La revolución de la física en el siglo XVII*, Madrid, Akal, 1991, págs. 41-47.

¹³ Ahí están Shakespeare, Calderón, Gracián, Descartes, por citar solo algunos nombres. Bodei señala la función tan significativa de Spinoza sobre autores posteriores como H. Taine (*De l'intelligence*, 1870) y W. James (*Principles of Psychology*, 1890), cuando destaca la importancia de las imágenes antagónicas como filtro de verdad en el juicio. Para ello, cita el ejemplo espinosiano del caballo alado que aparece en E 2P49S. Cfr. Bodei, ob. cit., pág. 271.

¹⁴ Cfr. Bodei, ob. cit., pág. 275 en nota. Leeuwenhoek (1632-1723) era comerciante de telas en Delft y llegó a ser miembro de la Royal Society, gracias a sus múltiples descubrimien-

Por todo ello, no era casual que el filósofo que iba a traer una nueva mirada a la realidad fuera un pulidor de lentes, y por ende, un gran artesano en un oficio que requería de extrema precisión¹⁵. Sus conocimientos teórico-prácticos le permitían su aplicación a la propia argumentación filosófica. Así, en una de sus cartas en respuesta a la pregunta del señor Hugo Boxel sobre la existencia de los espectros, afirma Spinoza desde la racionalidad que no existen, y aduce una serie de argumentos. Entre ellos destaco el que hace referencia a la visión humana y al microscopio:

Su primer argumento es que *es coherente con la belleza y perfección del universo que haya espectros*. La belleza, distinguido señor, no es tanto una cualidad del objeto que se ve, cuanto un efecto en el sujeto que lo ve. Si nuestros ojos fueran más largos o más cortos, o si nuestro temperamento fuera diferente, las cosas que ahora nos parecen bellas, nos parecerían deformes, y las que ahora nos parecen deformes, nos parecerían bellas. Una mano hermosísima, vista en el microscopio, parecerá horrible. Algunas cosas, vistas de lejos son bellas, y vistas de cerca, deformes. De suerte que las cosas, consideradas en sí mismas o en relación con Dios, no son ni bellas ni deformes¹⁶.

Spinoza ya conocía y aplicaba el microscopio (la carta corresponde a octubre de 1674). Con anterioridad Leibniz se había puesto en contacto con Spinoza, vía epistolar (carta de octubre de 1671), para recabar sus conocimientos sobre óptica y su opinión sobre un escrito propio, e intercambiar impresiones acerca de los avances del momento, no sin reconocer la pericia del pulidor judío: «Entre los demás elogios que la fama ha divulgado sobre usted, opino que está también su extraordinaria pericia en asuntos de óptica. Este es el motivo de que yo quisiera enviarle a usted cualquier ensayo mío, ya que difícilmente encontraría mejor censor en este género de estudios»¹⁷.

tos científicos al usar el microscopio. Consiguió que una sola lente sirviera como microscopio, al cortarla con un foco corto. Aplicó su invento a la entomología y la observación del cuerpo humano (incluido el ojo y el cristalino) y de las plantas, al igual que un médico de la Universidad de Leiden, Hermann Boerhave también lo hará a la botánica. Para ampliar información sobre esta ciencia en la época y en Holanda, Bodei cita el título de D. Parrochia, «Optique, mécanique et calcul des chances chez Huygens et Spinoza», en *Dialectica*, XXX-VIII (1984).

¹⁵ Pierre Macherey destaca esa extrema precisión exigida para realizar bien su oficio de pulidor, y la compara con la idéntica arquitectura precisa de la *Ética*, donde cada proposición, cada elemento, se constituye en un cristal óptico, en una magnífica pieza artesanal, que ilumina los conceptos para hacerlos accesibles a los ojos de la mente. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., pág. 4, nota 1.

¹⁶ Cfr. Ep 54, págs. 319-320 (SO 4, 252).

¹⁷ Cfr. Ep 45, *Carta de Leibniz a Spinoza*, págs. 294-295 (SO 4, 230).

La respuesta de Spinoza no se hace esperar y en noviembre de ese mismo año le explica a Leibniz sus ideas sobre las lentes *pandochas* (así denominadas por su interlocutor) y la posible solución sobre la variación del punto mecánico en la refracción¹⁸. También nombra autores y obras coetáneos sobre los que está interesado: *Pródromo* de Francisco Lana¹⁹, *Pensamientos físico-mecánicos* de Juan Holtius²⁰, sobre los cuales le acababa de escribir Leibniz.

La correspondencia de Spinoza es rica en referencias a la óptica. Además de las cartas ya comentadas, nos encontramos con el intercambio epistolar con Oldenburg: carta 25, de abril de 1665 en la que Oldenburg le habla del libro de Hooke, *Micrographia*, sin nombrarlo directamente²¹; carta 26, respuesta de Spinoza a la anterior, donde nombra a Christiaan Huygens y refiere las conversaciones que con él ha tenido acerca de los microscopios y telescopios y de las observaciones astronómicas hechas en Italia —y también por el propio Huygens— sobre los eclipses de Júpiter y el anillo de Saturno²²; carta 29, de septiembre de 1665, donde Oldenburg le habla sobre el tratado de los colores de Boyle y las esperadas obras de Huygens (*Dióptrica y Tratado sobre el movimiento*)²³; carta 30, la respuesta de Spinoza, en la que se explaya sobre el futuro libro de su colega Huygens, y en el que trataría el asunto de la colocación adecuada de las lentes en los telescopios para corregir los defectos de la refracción:

Y lo que dice estar investigando en dióptrica, es si puede colocar las lentes en los telescopios de suerte que el error de una corrija el error de la otra y conseguir así que todos los rayos que atraviesan paralelos el objetivo de vidrio, lleguen al ojo como si se hubieran juntado en un punto matemático, lo cual aún me parece imposible²⁴.

¹⁸ Cfr. Ep 46, págs. 296-298 (SO 4, 231-234).

¹⁹ Francesco Lana (1631-1687), físico y humanista italiano, en cuya obra de título abreviado, *Pródromo*, siendo en principio un tratado de pintura sobre el color y el dibujo, se ocupaba también de asuntos tan variopintos como la escritura cifrada, la construcción de autómatas, los sistemas para medir la profundidad del mar y estudios sobre el plano, entre otros. Muy conocido en su época y admirado por Leibniz, es considerado en la actualidad como uno de los fundadores de la aeronáutica. Cfr. Myrna Soto y Guillermo Tovar de Teresa, *El arte maestra. Un tratado de pintura novohispano*, México, UNAM, 2005, págs. 100-102.

²⁰ Autor desconocido.

²¹ Cfr. Ep 25, págs. 218-219 (SO 4, 158).

²² Cfr. Ep 26, págs. 219-220 (SO 4, 159).

²³ Cfr. Ep 29, págs. 225-228 (SO 4, 164-165).

²⁴ Cfr. Ep 30, pág. 229. Este fragmento de la carta 30 no figura en la edición de Gebhardt de la *Spinoza Opera*. Lo ha traducido Domínguez del original latino conservado, que fue transcrito en una carta de Oldenburg a Sir Robert Moray, y fue publicado por vez primera por A. Wolf, como explica en pág. 228, nota 206.

También la carta 32 de noviembre de 1665, donde de nuevo Spinoza nos habla de la máquina de Huygens para pulir anteojos y lentes al torno, y de la diferencia de su propio trabajo manual —mucho más eficaz— respecto al de su amigo: «Ya que la experiencia me enseñó a pulir a mano lentes esféricas con más seguridad y perfección que con cualquier máquina»²⁵.

Y no olvidemos la correspondencia con Johannes Hudde, médico y también aficionado a la óptica: así en la carta 36 Spinoza le manda los cálculos matemáticos hechos —dibujos incluidos—, en relación con la refracción de las lentes convexo-cóncavas (que le gustan menos y refractan más que las lentes convexo-planas), y le pide consejo, ya que va a encargar «una nueva escudilla para pulir vidrios»²⁶. Los cálculos del filósofo son correctos, aunque no contara con el grosor de las lentes²⁷.

Además de los intercambios con especialistas en óptica, Spinoza también trataba del mismo asunto con amigos que manifestaban curiosidad científica, tal es el caso de Jarig Jelles. En la carta 39 de marzo de 1667, el filósofo contesta a su amigo sobre la opinión acerca del libro *Dióptrica* de Descartes. La crítica a la explicación cartesiana de la visión le permite a Spinoza dar toda una clase magistral de óptica y defender las propiedades del círculo sobre otras figuras geométricas. Transcribo gran parte de la carta porque refleja muy bien las diferentes *visiones ópticas* de Descartes y Spinoza, espejo a su vez de sus distintas visiones filosóficas:

He visto y he leído sus observaciones a la *Dióptrica* de Descartes. Este considera que la única causa por la cual las imágenes que se forman en el fondo del ojo son mayores o menores, consiste en el cruce de los rayos que proceden de los distintos puntos del objeto, es decir, en que comiencen a cruzarse más lejos o más cerca del ojo. Por tanto, no tiene en cuenta la magnitud del ángulo que forman esos rayos, cuando se cruzan en la superficie del ojo. Y, aunque esta última causa es la principal que hay que señalar en los telescopios, parece que él quiso pasarla en silencio. Sospecho que no conocía ningún medio de reunir aquellos rayos paralelos, que proceden de los distintos puntos del objeto, en otros tantos puntos: por eso no logró determinar matemáticamente dicho ángulo.

Quizá lo pasó en silencio a fin de no preferir nunca el círculo a otras figuras por él introducidas. Pues no cabe duda de que, en este asunto, el círculo supera a todas las demás figuras que se puedan encontrar...

²⁵ Cfr. Ep 32, pág. 239 (SO 4, 175).

²⁶ Cfr. Ep 36, pág. 253 (SO 4, 186).

²⁷ Así lo explica Domínguez en su edición de las cartas, pág. 255, nota 247: «la aberración de esfericidad es menor en las lentes convexo-planas que en las convexo-cóncavas (esta sería la opinión de Hudde, no de Huygens)».

Es, pues, tal como usted escribe: si no se tuviera en cuenta más que la longitud del ojo o del telescopio, nos veríamos forzados a fabricar larguísimos tubos ópticos, antes de lograr ver las cosas que hay en la Luna con tanta precisión como las que están en la Tierra. Pero, como he dicho, lo principal es la magnitud del ángulo, que forman los rayos, procedentes de distintos puntos, al cruzarse en la superficie del ojo. Este ángulo aumenta o disminuye, según la diversidad de los focos colocados en el tubo. Si tiene deseos de ver la demostración de este asunto, estoy dispuesto a enviársela cuando usted quiera²⁸.

La superioridad espinosiana sobre la cartesiana en la explicación de la visión y en la función de las lentes no deja lugar a dudas. Quizás este plus de conocimientos ópticos de tipo práctico supuso para el filósofo holandés un acercamiento más certero al mundo afectivo que el que había efectuado Descartes en su correspondencia con Isabel y en su libro sobre las pasiones. Es curioso señalar la relevancia de las cartas en los dos autores para el asunto de las pasiones: las cartas con la princesa en el caso de Descartes y las cartas de Spinoza en las que trata sobre óptica, ya que considero que el método óptico desempeña un papel fundante y sostenedor de la visión de las pasiones que nos ofrece este último autor.

Todos estos elementos nos permiten pensar que Spinoza, a la par que un magnífico pulidor, era un buen conocedor de la ciencia óptica y que estaba al día de los avances que se iban produciendo. En este sentido, señalo como curiosidad un pequeño tratado sobre el arco iris, publicado anónimo en 1687 y atribuido en ocasiones al filósofo, aunque de autoría discutida y fecha incierta²⁹. Incluso unos meses antes de su muerte, en carta a

²⁸ Cfr. Ep 39, págs. 261-263 (SO 4, 193-195).

²⁹ Este cálculo algebraico sobre el arco iris junto con otro escrito acerca del cálculo sobre las probabilidades, fue publicado en holandés en 1687 en la Haya como anónimo y bajo el título de *Stelkonstige Reeckening van den Regenboog. Reeckening van Kanssen*. En la edición bilingüe holandés-inglés que el profesor M. J. Petry ha hecho de la obra, este baraja las distintas posibilidades sobre su autoría en función de los testimonios biográficos y bibliográficos, y se decanta por su autenticidad. No se sabe exactamente cuándo pudo haberlo escrito. Según Petry, lo más probable es que Spinoza lo escribiera en holandés y diera una copia a sus amigos, y que el original hubiera desaparecido. Petry considera que el tratado refleja la crítica de Spinoza a la teoría óptica de Descartes, y que en la motivación para escribirlo podría haber estado de por medio su correspondencia con Oldenburg sobre los problemas todavía no resueltos de la refracción y el debate sobre la importancia de la experimentación, además de todo el caldo de cultivo de su relación con Huygens y otros matemáticos y ópticos de la época. Cfr. *Spinoza's Algebraic Calculation of the Rainbow and Calculation of Chances*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1985. Asimismo cfr. la edición española de Atilano Domínguez, *Cálculo algebraico del arco iris* (anónimo) y *Cálculo de probabilidades* (anónimo), incluidos como apéndices en la edición del *Tratado Breve*, Madrid, Alianza, 1990. Domínguez no entra de lleno en el debate sobre la autoría de esos dos pequeños opúsculos

Tschirnhaus de julio de 1676, se constata cómo seguía pendiente de los nuevos estudios acerca de la refracción³⁰. Su interés por la óptica albergaba un profundo propósito científico, más allá de la búsqueda de un oficio manual con que ganarse la vida siguiendo los preceptos del Talmud.

Según Filippo Mignini, el filósofo holandés poseía el conocimiento más actualizado en cuanto a la teoría de la luz, los colores y la visión, así como respecto a las técnicas ópticas de construcción de lentes³¹. Incluso el estudioso italiano se atreve a aventurar, tomando como base la carta 9, que Spinoza pudo haber tenido una intuición acerca de la naturaleza del color blanco y de ciertos conceptos de la nueva teoría del color que estaban elaborando Grimaldi y Newton, por separado, y que darían a conocer poco tiempo después³². Recojamos el fragmento en cuestión, inserto en la carta que Spinoza le escribe a su amigo Simon de Vries en 1663, y en la cual aclara cuestiones filosóficas (la sustancia y sus atributos) a través de precisiones lógicas sobre las definiciones, utilizando para ello una serie de argumentos, incluidos los ópticos: «El segundo es que entiendo por plano aquello que refleja todos los rayos de la luz sin variación alguna, y lo mismo entiendo por blanco, excepto que blanco se dice respecto al hombre que intuye el plano»³³.

y se limita a incluirlos como apéndices bajo el epígrafe de 'anónimos', dado su innegable valor histórico. Domínguez también recoge de modo somero y en notas finales las opiniones contrarias a Petry por parte de Klever y De Vet.

³⁰ Cfr. Ep 83, pág. 412 (SO 4, 334-335). Es la penúltima de las cartas conservadas de este autor.

³¹ Cfr. Filippo Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981, pág. 38.

³² *Ibid.*, págs. 34 y 46-47. En nota 50, pág. 46, explica Mignini la publicación de estos autores: la obra de Grimaldi, *Physico-Mathesis De Lumine, Coloribus, Et Iride*, se publicaría póstuma en 1665, y Newton publicaría su primera comunicación sobre óptica (enviada a Oldenburg), sobre una nueva teoría acerca de la luz y los colores (*New Theory of Light and Colours*), en el órgano científico de la Royal Society, *Philosophical Transactions*, en 1672 (núm. 80), aunque el descubrimiento datara de 1666. Además, añadamos a la información proporcionada por Mignini, los siguientes datos: Francesco Maria Grimaldi (1618-1663), físico y matemático italiano al que se considera el primero en observar la difracción de la luz. Sus resultados fueron utilizados por Newton. En la carta mencionada que Newton envió a Oldenburg, le cuenta su famoso experimento sobre la refracción de la luz a través de un prisma, crucial para consolidar la superioridad de la teoría newtoniana de la luz y los colores. Esta sostiene que la luz blanca es una mezcla de átomos inalterables y heterogéneos y que, aunque se separen, no se alterarán por refracciones. Esta teoría suponía arañar un terreno más a la física en favor de las matemáticas, y también implicaba una oposición clara a las teorías ondulatorias de Hooke y Huygens, que originó muchas polémicas. La teoría corpuscular de Newton acerca de la luz se explica de modo completo en su obra magna *Opticks or a treatise of the reflections, refractions, inflection and colours of light* (1704). Cfr. Carlos Solís, *ob. cit.*, págs. 44-46.

³³ Cfr. Ep 9, págs. 121-122 (SO 4, 46).

Comparto con Mignini el carácter de mera intuición que otorga a esta aseveración del filósofo, hecha poco tiempo antes de que Grimaldi y Newton publicaran sus hallazgos ópticos; intuición alejada, por tanto, de una deducción teórica vinculada a los descubrimientos de Kepler, Galileo, Descartes o Hobbes en este terreno, y resultado, quizás de su propia experiencia artesanal con las lentes³⁴. Aunque Spinoza no hiciera aportaciones teóricas significativas a la ciencia de la luz, su experiencia práctica y su peculiar visión filosófica nos hablan constantemente de la incidencia de estos conocimientos en su obra.

Según Mignini, los descubrimientos ópticos de la época, ya desde Kepler, ofrecieron una nueva concepción de la visión, destacando el carácter subjetivo, imaginativo o aparente de las imágenes sensibles³⁵. Pero ese carácter de apariencia no les restaba ni un ápice de verdad. El propio Spinoza se tenía que enfrentar al error de considerar que la apariencia es falsa y aceptar, en cambio, que la naturaleza subjetiva, psicológica de las imágenes ópticas no solo no era un inconveniente para la observación y el estudio de las propiedades físicas de la visión, sino que ayudaba y mucho a ese propósito³⁶. Puesto que toda la naturaleza se rige por las mismas leyes, también la denostada imaginación ha de estar sometida a la legalidad natural. Y será la imaginación la que produzca todas las cualidades, las primarias y secundarias, excepto el movimiento y el reposo, considerados modos de la extensión. Así pues, la capacidad productiva de la imaginación forma parte de la potencia general de la naturaleza, y en este sentido es positiva, pero su *visión* ha de ser depurada y transformada en conocimiento racional. Este hecho es de vital importancia en filosofía, ya que desentrañar los mecanismos imaginativos nos permitirá a su vez, comprender los mecanismos pasionales —puesto que las pasiones se fraguan gracias a la imaginación— y transmutarlos. Por eso, Spinoza no cae en el escepticismo, porque considera que el conocimiento adecuado es posible, pero tampoco en el idealismo de la razón, ya que la realidad objetiva de las fuerzas externas y los mecanismos internos imaginativos contribuyen, y poderosamente, a nuestra visión de las cosas. Habría, según Mignini, una verdad de la apariencia dentro del sistema de Spinoza. La imaginación no se puede excluir, no es falsa ni irreal, aunque su inadecuación haya de ser corregida para alcanzar las ideas adecuadas³⁷. Al igual que la imagen invertida en el cristalino es la base de la visión real del ojo humano.

Al proceso de transformación que implican las transiciones entre los distintos grados de conocimiento en Spinoza, es a lo que denomino 'diagno-

³⁴ Cfr. Mignini, ob. cit., pág. 47.

³⁵ Ibid., págs. 49-67.

³⁶ Ibid., págs. 64-65.

³⁷ Ibid., págs. 75-81.

nalidad' utilizando una categoría matemática y óptica. Se trata de invertir una inversión primaria o natural, en este caso, imaginativa y óptica, para obtener una visión real, una idea adecuada. Las pasiones serían el modo inicial de ver y comprender, aunque de manera inadecuada, pero manera necesaria de aprendizaje antes de alcanzar la idea plenamente verdadera. Así pues las pasiones son necesarias para poder pensar después ideas adecuadas, porque son el material con que se nutre y entrena nuestra mente, nos conectan con el mundo y nos prueban, nos hacen cambiar. Si no tuviéramos pasiones no podríamos conocer de manera adecuada, no podríamos abrirnos a lo otro: el mundo material de fuerzas, los otros individuos. La mente necesita tocar materia y olerla y verla para poder pensar.

Según Damasio, la importancia que otorga Spinoza a la corporalidad y a la afectividad en el proceso del pensamiento quizás fuera una de sus principales intuiciones y aportaciones en su teoría de las pasiones³⁸. Este neurobiólogo, a la vez que hace un recorrido sentimental por la geografía holandesa del filósofo, intentado desentrañar el misterio de su personalidad, resume los principales avances en el estudio científico actual acerca de emociones y sentimientos, y rescata para la propia ciencia los argumentos espinosianos que —ya en el siglo XVII— anticiparon los derroteros de nuestra época en este terreno. De ellos, entresaco los siguientes: el filósofo habría destacado la suprema importancia del conocimiento y la adecuada gestión de los afectos para una vida humana plena, feliz, en el plano individual y en el social; la constatación de que los seres vivos funcionan con la capacidad de reacción emocional ante objetos y acontecimientos; la distinción entre el proceso del sentir y el de tener la idea sobre el objeto causante de la emoción; el descubrimiento de las leyes de los mecanismos afectivos, tales como contrarrestar una pasión nociva con un afecto positivo y más intenso, o la luminosa afirmación acerca de la potencia actuante que genera la alegría, frente a la pasividad que acompaña a la tristeza; y especialmente, su concepción del paralelismo de las relaciones mente-cuerpo y la aseveración tan sorprendente de que la mente es una idea del cuerpo³⁹. Esta última idea anuncia, según Damasio, lo siguiente:

Esto planteaba una posibilidad cautivadora. Spinoza pudo haber intuido los principios que existen tras los mecanismos naturales responsables de las manifestaciones paralelas de mente y cuerpo. Como comentaré más adelante, estoy convencido de que los procesos mentales se fundamentan en la cartografía que el cerebro tiene del cuerpo, acumula-

³⁸ Cfr. Damasio, *En busca de Spinoza*, ob. cit., págs. 9-20 y 252-267.

³⁹ Cfr. E 2P13, pág. 142 (SO 2, 96): «El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa».

ciones de pautas neurales que representan respuestas a acontecimientos que causan emociones y sentimientos. Nada podría ser más reconfortante que encontrarse con esta afirmación de Spinoza y meditar sobre su posible significado⁴⁰.

Mente y cuerpo no tan alejados como Descartes había establecido, a pesar de las innumerables dudas que a él también le habían surgido como hemos visto. El curioso paralelismo que plantea Spinoza significaba una nueva y radical manera de acercarse a la fascinante urdimbre de cuerpo y mente.

Esta vinculación de emoción, sentimiento y pensamiento, cuerpo y mente, por tanto, me lleva también a tratar la vinculación de dos modos perceptivos: el visual y el táctil. ¿No se convierte la captación de las cosas a través de la vista en una captación integral de todo nuestro ser que incluye el tacto, a la vez como metáfora y descripción real del proceso del pensar?: ver es comprender, aprehender, coger. Pero además del tacto, todos los sentidos se hallan implicados. Respecto a la clásica vinculación de la visión con el proceso de conocimiento, recordemos que ya en el mundo griego, el término 'teoría' (θεωρία) significa contemplación, especulación de la mente y también visión⁴¹.

Uno de los grandes estudiosos de la percepción y sus implicaciones filosóficas, Maurice Merleau-Ponty, señalaba desde su peculiar ontología que el ser humano no es dual, sino un ser unitario, concreto, una conciencia-cuerpo que percibe el mundo de manera integral y con sentido, ya que la percepción no es algo caótico, sino que posee sus propias leyes, y además

⁴⁰ Cfr. Damasio, *En busca de Spinoza*, ob. cit., pág. 18.

⁴¹ Cfr. *Diccionario manual griego-español*, ob. cit., pág. 296. Añadamos además que la teoría era la labor desempeñada por el *teoros*, el emisario del estado para consultar los oráculos. Ese aspecto cuasimágico, activo, que tiene la mirada en la pintura ha sido analizado por Jean Paris, quien destaca esta estrecha relación entre intelección y visión: «La mirada es, pues, el principio de la potencia. Ver es ya conquistar, afirmar una posición mágica del objeto. ¿Y por qué azar se expresa con el mismo verbo 'comprender', en la mayor parte de las lenguas? Es porque esta potencia culmina en conocimiento. Platón plantea la ecuación en La República [...]. Para Leonardo es por la velocidad por lo que se asemejan. 'Los movimientos del ojo, del rayo solar y del espíritu son los más rápidos que haya'. De ahí las interminables metáforas de que va a llenarse la actividad mental. Reflexionar, ver claro, ser lúcido, entrever un problema, percibir una solución, desvelar, dar luz, poner al día un punto de vista, una manera de ver, una visión del mundo, etc.; lo vulgar no es lo único que produce estas ingenuidades. De la 'iluminación' a las 'luces naturales', de las 'ideas claras y distintas' al 'reflejo' de los materialistas, la 'perspectiva' de los relativistas, las categorías, las operaciones del pensamiento se refieren a las de la óptica, como si realmente fuera el ojo un órgano de intelección, como si la lógica o el cálculo se articularan con lo visible». Cfr. *El espacio y la mirada*, Madrid, Taurus, 1967 (ed. original, 1965), pág. 37.

se constituye en presupuesto de la racionalidad⁴². En ese acto total que es la percepción, todos los sentidos intervienen y se contaminan entre sí de alguna manera:

Cézanne decía que lo aterciopelado, lo duro, lo suave e incluso el olor de los objetos se ve. Mi percepción no es, pues, una suma de datos visuales, táctiles, auditivos; yo percibo de una manera indivisa con mi ser total, me apodero de una estructura única de la cosa, de una única manera de existir que habla a la vez a todos mis sentidos⁴³.

Y de modo especial, el tacto y la vista tejen una estrecha urdimbre en la denominada por Merleau-Ponty ‘percepción primordial’:

Cézanne no busca *sugerir* por el color y las sensaciones táctiles que proporcionarían la forma y la profundidad. En la percepción primordial, estas distinciones del tacto y de la vista son desconocidas. Quien nos enseña a distinguir nuestros sentidos es la ciencia del cuerpo humano. Lo vivido no lo reencontramos o lo construimos a partir de los datos de los sentidos, sino que se nos ofrece de golpe como el centro de donde proceden⁴⁴.

También Deleuze, con la sutileza que lo caracteriza, se hacía eco de este entramado de relaciones sensitivas y simbólicas, aunque en un sentido distinto al de Merleau-Ponty. En una de las clases que Deleuze dio sobre Spinoza⁴⁵ explicaba que la evolución del mundo todavía óptico-táctil en el

⁴² Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1997 (ed. original, 1945).

⁴³ Cfr. Merleau-Ponty, ‘El cine y la nueva psicología’, en *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977 (ed. original, 1948), pág. 91. El filósofo francés se sirve de los ejemplos tópicos acerca de cómo los ciegos ven con los demás sentidos, y de cómo se mezclan sensaciones en los estados alucinógenos.

⁴⁴ Cfr. Merleau-Ponty, ‘La duda de Cézanne’, en *Sentido y sinsentido*, ob. cit., págs. 41-42. Asimismo de este autor, cfr. *El ojo y el espíritu*, Barcelona, Paidós, 1985 (ed. original, 1964), donde plantea de modo muy sugerente las relaciones entre la visión y la pintura, incluso con alusiones a la teoría óptica de Descartes: ‘No se razonará tanto sobre la luz que vemos, más sobre la que entra desde afuera en nuestros ojos y ordena la visión, y se limitará a ‘dos o tres comparaciones que ayuden a concebirla’ de una manera que explique sus propiedades conocidas y permita deducir otras de ella. Al tomar las cosas así, lo mejor es pensar la luz como una acción por contacto, como la de las cosas en el bastón de un ciego. Los ciegos, dice Descartes, ‘ven las manos’. El modelo cartesiano de la visión es el tacto’, págs. 29-30.

⁴⁵ Cfr. Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2008 (1.ª ed., 2006), págs. 382 y sigs. El libro recoge en castellano una serie de clases dictadas por Deleuze en la Universidad de Vincennes entre 1980 y 1981. Concretamente, esta clase que cito se titula ‘El individuo como relación y potencia y las variaciones en el concepto de límite’. Para

arte y la filosofía griegos hacia una visión ya puramente óptica en el siglo XVII (y presente incluso antes en el arte bizantino, merced a la propiedad creadora de la luz, de los colores), habría que entenderla como evolución también de conceptos abstractos: desde las nociones de límite y forma, vinculadas al contorno y al espacio en los griegos, hasta pensar el límite como tensión, espacialización activa y concebir los objetos, no en función de la forma, sino en términos de esfuerzo, potencia, y articular la idea de límite con la de infinito en el siglo XVII (*ergo* Spinoza, y asimismo como antecedente, los estoicos)⁴⁶. Además, Deleuze plantea un correlato entre la luz y los grados de conocimiento en el filósofo: la imaginación se corresponde con las sombras (captación de la sombra de un cuerpo sobre otro), y la razón con la luz (comprensión de la estructura íntima de los cuerpos que los vuelve transparentes). De esta forma, se establece según Deleuze una geometría óptica en Spinoza:

La estructura en efecto es geométrica, y consiste en líneas sólidas, pero que se forman y se deforman, actuando como causa. Lo que constituye la estructura es una relación compuesta, de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, que se establece entre las partes infinitamente pequeñas de un cuerpo transparente. Como las partes van siempre por infinidades más o menos grandes, hay en cada cuerpo una

la referencia al mundo óptico-táctil en los griegos, Deleuze se basa en la teoría formalista del historiador del arte austriaco Alois Riegl (1858-1905). Este historiador concedió una gran importancia a la conservación y restauración de los monumentos artísticos, y dio un gran impulso a los estudios del arte barroco. En este sentido dos obras suyas son destacadas: *Das holländische Gruppenporträt*, 1902 (*El retrato holandés de grupo*) y *Die Entstehung der Barockkunst in Rom*, 1908 (*El inicio del arte barroco en Roma*). Riegl estableció dos categorías de carácter psicológico para estudiar la historia del arte o historia de los estilos artísticos: lo táctil o háptico (palpable, nos da la impresión de que puede ser tocado, como una perspectiva en un cuadro) y lo óptico o visible (el color, la luz). Se corresponden con los dos sentidos de la creación plástica. La percepción táctil va unida a la representación plana, y la óptica a una forma de profundidad espacial. Para este autor, el arte griego significa una fusión de ambos elementos, por eso encuadra al arte griego clásico en una etapa táctil-óptica. Cfr. José Enrique García Melero, *La literatura española sobre artes plásticas*, vol. 2, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002, pág. 314.

⁴⁶ Cfr. Deleuze, *En medio de Spinoza*, ob. cit., págs. 365-384. Se trata de la misma clase de Deleuze que en la cita anterior. Siguiendo la estela de Deleuze, aunque con nuevas aportaciones, Yvonne Toros, en un artículo titulado «Spinozistische Perspektiven: Die Ethik im Lichte der arguesianischen Geometrie betrachtet», compara las concepciones del espacio y la luz en Descartes y Spinoza, vinculadas a la noción de infinito, tomando como referencia la geometría proyectiva del matemático francés de la época, Girard Desargues, y establece una visión espacial, todavía óptico-táctil en Descartes, que contrastaría con la puramente óptica del espacio proyectivo en Spinoza. El artículo pertenece a la obra colectiva de Bohlmann, Fink, Weiss (compiladores), *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts. Rembrandt und Vermeer. Leibniz und Spinoza*, ob. cit., págs. 177-190.

infinidad de relaciones que se componen y se descomponen, de tal modo que el cuerpo a su vez penetra en un cuerpo más amplio, bajo una nueva relación compuesta, o por el contrario hace resaltar los cuerpos más pequeños bajo sus relaciones componedoras. Los modos son estructuras geométricas, pero fluyentes, que se transforman y se deforman en la luz, a velocidades variables. La estructura es ritmo, es decir concatenación de figuras que componen y descomponen sus relaciones. Es la causa de desacuerdos entre cuerpos, cuando las relaciones se descomponen, y de acuerdos cuando las relaciones componen alguna nueva relación. Pero se trata de una doble dirección simultánea [...] Entendidos así, los modos son proyecciones. O mejor dicho las variaciones de un objeto son las proyecciones que envuelven una relación de movimiento y de reposo como su invariante (involución). Y, como cada relación se completa con todas las demás hasta el infinito en un orden cada vez variable, este orden es el perfil o la proyección que envuelve cada vez la faz de la Naturaleza entera, o la relación de todas las relaciones. Los modos como proyección de luz son asimismo colores, causas colorantes. Los colores entran en unas relaciones de complementariedad y de contraste que hacen que cada una en última instancia reconstituya la totalidad y que todas se junten en el blanco (modo infinito) según un orden de composición, o salgan de él en el orden de descomposición. De cada color hay que decir lo que dice Goethe del blanco: es la opacidad propia de lo transparente puro. La estructura sólida y rectilínea está necesariamente coloreada, porque es la opacidad que se revela cuando la luz hace que el cuerpo se vuelva transparente. De este modo queda afirmada una diferencia de naturaleza entre el color y la sombra, la causa colorante y el efecto de sombra, una que 'termina' adecuadamente la luz, la otra que la abole en lo inadecuado⁴⁷.

Recogiendo esta significativa aportación respecto al juego de opacidades y transparencias presente en el proceso del conocer, y retomando la dialéctica entre lo visual y lo táctil antes planteada, matizo lo siguiente: la visión filosófica de Spinoza, calificada por Deleuze como puramente óptica, no deja de tener, en mi opinión, también connotaciones táctiles, vinculadas a alguien que trabajaba con la vista y con las manos. Recordemos que prefería el pulido manual de las lentes al de las máquinas. En cualquier caso, resulta muy significativo que uno de los grandes filósofos del XVII fuera además óptico.

El interés de Spinoza por la óptica también correspondía al interés general de la época por esta ciencia, como ya hemos anunciado. Desde la obra de Kepler, *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica* en 1604 hasta la *Opticks* de Newton, cien años después, el siglo XVII es

⁴⁷ Cfr. Deleuze, «Spinoza y las tres 'Éticas'», en *Crítica y clínica*, ob. cit., págs. 196-198.

testigo de numerosos escritos en torno a esta ciencia; incluso los grandes pensadores también hicieron sus incursiones en este campo: Descartes (*Dióptrica*, 1637), Hobbes (*Tractatus opticus*, 1644). Y no olvidemos las importantes aportaciones en cuanto al instrumental científico: lentes, microscopio, telescopio. Todos estos avances, unidos a los logros en otras ciencias, generaron una actitud de gran optimismo científico que, según Mignini, se trasladó a la nueva filosofía que estudiaba la mente y el problema del conocimiento humano, siguiendo los modelos mecánicos que sustentaban todo el saber de la época⁴⁸. Esta centralidad de la óptica y de la luz en campos tan diversos como la pintura y la filosofía en el siglo XVII, sigue siendo objeto de reflexión en la actualidad. Así en el libro colectivo *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts*⁴⁹ se defiende la hipótesis de que la luz puede considerarse un paradigma total del arte y la filosofía natural del siglo XVII, de tal manera que los estudios ópticos se convierten en modelos para la investigación de la naturaleza, e incluso el conocimiento refleja ese mismo modelo icónico, óptico. Frente a la concepción de la luz en el gótico y en general en la Edad Media, como un elemento trascendente, el siglo XVII, en cambio, concibe la luz como una fuerza inmanente a los objetos, constitutiva y tan matérica que llega a tener su propia textura. La luz pictórica ya no procede de una fuente externa y sobrenatural, sino que se produce en esa época un cambio de focalización y perspectivas: la luz es construida de una manera óptica y el espectador no es un mero contemplador, sino que ha de construir e interpretar lo que ve, ya que los elementos cobran nuevo valor según sean más o menos iluminados, y también más o menos sensibles a la captación y reflejo de la luz.

Trasladado este sentido óptico a la filosofía de Spinoza, considero que su obra transmite un continuo y progresivo juego de luces sobre el campo del conocimiento, de tal modo que la transparencia es equiparable a la comprensión, y la opacidad a la ignorancia. Iluminar los campos todavía oscurecidos por el miedo, las supersticiones, las falsas ilusiones, permite convertir las opiniones y creencias tristes y oscuras, en conceptos luminosos, transparentes, causa de alegría y de aumento de nuestra capacidad de acción. Habría una relación entre la gradación lumínica y los grados de potencia y de conocimiento. La tarea del filósofo es como la del pulidor de lentes: traer más luz a nuestra vida cotidiana, para que esa transparencia libere la capacidad de moverse, de crecer, de actuar con mayor fluidez y seguridad. No tantas pasiones oscuras que debilitan el alma, ni más secretos de

⁴⁸ Cfr. Mignini, ob. cit., págs. 26-32.

⁴⁹ Cfr. Bohlmann, Fink, Weiss (compiladores), *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts. Rembrandt und Vermeer. Leibniz und Spinoza*, ob. cit., págs. 7-15. Véase *supra* nota 46 de este capítulo.

estado que corrompen la vida social. Esa luz, que pedía Goethe en sus últimos momentos de modo literal o quizás metafórico⁵⁰, es la que Spinoza proclama para la mente individual, para la comunidad de sabios, para el régimen democrático en política.

A.2. LA REVOLUCIÓN DE LA INMANENCIA

Anticipada una de las claves interpretativas sobre Spinoza, la mirada óptica, hay que tener en cuenta las demás y la relación entre ellas, como quedan de pleno manifiesto en el prefacio al Libro Tercero de la *Ética*.

Su discurso ético se basa en tres elementos fundamentales: la ontología (esencia-potencia), la óptica (percepción-comprensión) y la física (fuerza-potencia), las tres claramente imbricadas para acceder a la liberación. ¿Qué somos, cómo percibimos, qué fuerzas nos constituyen? Somos un trozo de naturaleza actuante, no algo distinto ni ajeno a ella. Percibimos muchas veces de manera inadecuada o confusa debido a los mecanismos imaginativos, asociativos y fluctuantes de nuestras pasiones, pero eso puede ser transmutado en ideas claras, adecuadas. En ese proceso no estamos solos, sino inmersos en un juego de fuerzas y potencias con otros seres humanos que pueden aumentar o disminuir las nuestras. ¿Cómo es el hombre natural, común que describe Spinoza bajo el prisma de los afectos? ¿Cómo actúa, se comporta, qué siente? ¿Cómo es el abanico de algunos de los comportamientos humanos a la luz de la afectividad? No todos los hombres la ejercitan o son sometidos de la misma manera por ella, pero esos afectos están ahí como posibles y reales pautas de conducta.

En esa tarea del estudio de los afectos, el autor procede al revés de las clasificaciones fisiognómicas clásicas y medievales. No elabora una clasificación de tipos (el avaro, el chismoso, etc.), sino un análisis de la dinámica

⁵⁰ Se han considerado en ocasiones las últimas palabras atribuidas a Goethe en el momento de su muerte («luz, más luz») como un deseo de trascendencia; sin embargo también se baraja la interpretación más literal acerca de que era una simple demanda del escritor para que abrieran los postigos de la ventana y entrara más claridad en la estancia. La habitación en la que murió Goethe en su casa de Weimar era pequeña y oscura. Para la tópica interpretación trascendente, cfr. la obra de Rafael Cansinos Assens, *Goethe: una biografía*, Madrid, Valdemar, 1999, págs. 572-575 (se narra el momento de la muerte de Goethe). Para una interpretación más objetiva y realista, cfr. Gero Von Wilpert, *Goethe-Lexikon*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1998, pág. 1077. Von Wilpert afirma que ninguno de los presentes en la muerte de Goethe constató esas palabras exactas. Parece ser que la tradición casi hagiográfica en torno a Goethe ha dado a sus escuetas palabras un significado que no tenían al sacarlas de su contexto. Es interesante destacar además que, según la mayoría de sus biógrafos, Goethe también pensaba en sus últimos días seguir trabajando sobre sus estudios de la naturaleza y sobre su inacabada teoría de los colores.

de fuerzas afectivas en las que se hallan involucrados los seres humanos. Spinoza no personaliza los afectos, sino que los estudia de modo general, científico. La antropología espinosista no es descriptiva, sino explicativa porque analiza las causas de los comportamientos humanos, y además, es generatriz o productiva, porque nos permite comprender esos afectos y prever sus consecuencias. Adquiere un carácter científico, como él mismo se encarga de reseñar: «Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos»⁵¹.

En este texto me interesa destacar la utilización de dos términos latinos distintos para referirse al poder respectivo de afectos (fuerzas = *viribus*) y mente (potencia = *potentia*), los cuales ponen de relieve la hipótesis acerca de la vinculación entre física y ontología. La dinámica afectiva responde a leyes tan mecánicas como las del movimiento de los cuerpos: choques, impactos, presiones. Solamente la mente humana es capaz de actuar con esas fuerzas, desde un nivel de empoderamiento mayor, que implica la potencia, entendida como conciencia (proceso) y no como mero sujeto sufriente u opositor. *Vis* significa fuerza física, y además ímpetu, ataque, poder, influencia, energía, incluso naturaleza y esencia⁵². *Potentia* significa también fuerza, influencia y poder, pero con el matiz de acción, virtud, eficacia, asimismo con la connotación de autoridad y poder político⁵³. Ya en esta discriminación terminológica se encuentra una de las claves de su teoría. El poder mental sobre lo afectivo no es solo estrategia individual, buen gobierno de la energía propia de cada uno, sino también buen gobierno en el plano sociopolítico, porque los afectos no tienen exclusivamente una génesis y dinámica individuales, ya que lo social impregna y está impregnado de ese mismo mundo afectivo. Esta constituirá una de las grandes aportaciones del autor al estudio de la política y una de las *sospechas* señeras del acervo filosófico moderno⁵⁴. A caballo entre el pesimismo de Maquiavelo (el miedo siempre moverá la política) y el optimismo individualista y desaforado de Nietzsche (el superhombre se liberará de todas las ataduras), el realismo espinosista conserva la justa distancia entre los dos⁵⁵.

⁵¹ Cfr. E 3Praef, pág. 200 (SO 2, 138).

⁵² Cfr. Diccionario ilustrado latino-español, español-latino, ob. cit., pág. 550.

⁵³ *Ibid.*, pág. 382.

⁵⁴ Cfr. Kaminsky, *Spinoza: la política de las pasiones*, ob. cit., Peña Echeverría, *La filosofía política de Espinosa*, ob. cit. y Allendesalazar, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, ob. cit.

⁵⁵ Para una relación comparativa en el plano de la política entre Maquiavelo y Spinoza, cfr. Bodei, *Geometría de las pasiones*, ob. cit., págs. 127-133 y 311-319. Las semejanzas estarían en una concepción dinámica del individuo y el estado, y la posibilidad de conocer las

En este prefacio el autor salda cuentas con la tradición filosófica: la contextualiza, a la par que la critica, porque esta considera al hombre como un ser aparte de la naturaleza (*imperium in imperio*)⁵⁶, un ser que perturba el orden natural y que solo es determinado por sí mismo a la hora de obrar:

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales, que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de esta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que solo es determinado por sí mismo⁵⁷.

La impotencia humana no tendría una causa natural, sino que derivaría de un vicio propio del ser humano. De ahí que esa tradición refleje una visión negativa del hombre, al cual desprecia, ridiculiza e incluso odia. De la misma manera que al comienzo del Libro III de la *Ética*, se expresa el autor al iniciar el *Tratado Político*, hablando sobre los afectos y los prejuicios que había hasta entonces:

Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran⁵⁸;

La actitud de Spinoza es la misma en las dos obras. Tanto la ética como la política requieren de una adecuada comprensión de la dinámica afectiva para saber a qué atenerse y qué hacer con ella, con vistas al logro de la sabiduría, la honestidad y la paz.

cosas particulares en compatibilidad con los conocimientos de carácter universal. Sin embargo, la diferencia radical entre ambos estriba en su diferenciada prospección sobre la evolución política. En cuanto a Nietzsche, ha sido una de las comparaciones más frecuentes que se han establecido con Spinoza: ahí están los nombres de Deleuze, Albiac y el propio Bodei, entre otros.

⁵⁶ Expresión literal de Spinoza en la edición original de la *Ética* y que aparece en E 3Praef, págs. 97-98 (SO 2, 137): «como un imperio dentro de otro imperio».

⁵⁷ Cfr. E 3Praef, págs. 197-198 (SO 2, 137).

⁵⁸ Cfr. TP 1/1, págs. 77-78 (SO 3, 273).

Los afectos nos retrotraen a la concepción espinosiana del hombre, puesto que los afectos se producen porque tenemos un cuerpo. Y el hombre dotado de una corporalidad nos lleva a pensar en cómo concebimos la naturaleza (somos naturaleza). De ahí que la moral y la política se incardinan dentro de una teoría del conocimiento y de una ontología. ¿Cómo concibe Spinoza al ser humano? Es una parte de la naturaleza, no algo extraño, ajeno o alienado respecto a ella. De alguna manera, comparte la visión moderna de la ciencia y rompe con toda la tradición religiosa que encuadraba al hombre dentro de una región especial, como rey y soberano de toda la creación. Ya en esta concepción se refleja su immanentismo. No hay nada fuera de la naturaleza o de la sustancia, ni tampoco el hombre ocupa un lugar privilegiado, puesto que en ella no se dan jerarquías valorativas, las cuales solo serían producto de nuestra ficción imaginativa. A este respecto se manifiesta Robert Misrahi:

Lo que podría llamarse la ciencia spinozista del hombre descansa sobre una exigencia metodológica rigurosa que nosotros conocemos bien: explicar siempre toda realidad singular relacionándola siempre con su campo ontológico e integrándola a la serie total de las determinaciones singulares del mismo género⁵⁹.

Nada de lo humano es ajeno a lo natural (parafraseando a Terencio) y tampoco las pasiones escapan a esta urdimbre de la naturaleza:

La verdadera razón de la pasión reside en el hecho de que el hombre es, por definición, una parte de la naturaleza, y por tanto nada puede actuar que no esté en ella. Como ser de la naturaleza, el hombre está necesariamente sometido a una causalidad que no crea. Como parte de la naturaleza, no puede explicar por sí mismo esta causalidad que le engloba, y está continuamente situado ante unas fuerzas que le exceden⁶⁰.

El realismo de Spinoza es claro, y lo lleva hasta sus últimas consecuencias: la ley de la necesidad rige para todo, también para el hombre:

El realismo como decimos, forma parte del espíritu spinozista. Pero este realismo no es otra cosa en Spinoza que la lucidez y, en su sentido a la vez más amplio y más fuerte, el espíritu científico. Es el más riguroso conocimiento del hombre el que exige que se reconozca su dependencia y su integración en el vasto sistema de las causas naturales y del determinismo cósmico⁶¹.

⁵⁹ Robert Misrahi, *Spinoza*, Madrid, Edaf, 1975 (ed. original, 1964), págs. 80-81.

⁶⁰ *Ibíd.*, págs. 109-110.

⁶¹ *Ibíd.*, pág. 111.

En este planteamiento, el autor holandés ya se muestra novedoso y radical, y muy peligroso para la época, como afirmarán Negri y Albiac. Pero también, admitiendo parte de la tradición filosófica, Spinoza reconoce en el prefacio que solo otros filósofos han tratado con más compasión las miserias humanas, buscando la conducta virtuosa y aportando prudentes consejos. A estos autores reconoce Spinoza como antecedentes de su propia tarea (quizás en cierto sentido, Gracián, Maquiavelo)⁶². Sin embargo, afirma el filósofo holandés: «[...] pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos»⁶³.

Ni siquiera Descartes habría dado con la solución al problema, a pesar de su inteligente intento por explicar los afectos a través de sus primeras causas y el camino del alma para dominarlos. Spinoza critica a Descartes su falta de realismo y el dualismo cartesiano que, para salvar la relación imposible entre las dos sustancias, recurre a la superioridad del alma y al libre albedrío. Esa crítica de Spinoza también se refiere al platonismo, fuente última de este tipo de dualismos, aunque el filósofo holandés únicamente cite a Descartes y hable de los demás filósofos, teólogos y moralistas de modo general. Esa crítica concreta, que se repite en el prefacio del Libro V, donde también reprocha a los estoicos su defensa de un dominio absoluto de la voluntad sobre los afectos, hace referencia al libro de Descartes, *Las pasiones del alma*. Hay una estrecha relación entre los dos prefacios, casi de eco o de espejo (de nuevo, la diagonalidad), puesto que las críticas tan generales del prefacio del Libro III, se materializan en un prefacio más largo y de críticas más detalladas en el Libro V. Así, en este último, Spinoza —extrayendo las consecuencias debidas después del extenso análisis del Libro IV— puede permitirse realizar un balance definitivo de la teoría

⁶² Bodei afirma que Maquiavelo sería uno de los autores que no se burla ni deplora la variabilidad de las opiniones humanas, sino que trata de entenderla: «En términos espinosianos, Maquiavelo evita no solo *ridere* y *lugere* en favor del *intelligere*, sino se esfuerza por explicar por qué tal diversidad del parecer surge espontáneamente en los ánimos al variar las edades». Cfr. *Geometría de las pasiones*, ob. cit., pág. 314. Respecto a las resonancias de Gracián en Spinoza, véase *infra* nota 225.

⁶³ Cfr. E 3Praef, pág. 125 (SO 2, 137). Precisamente la contundencia de esta afirmación es el punto de partida de Helmut Seidel para su análisis de la relación entre afecto y razón en Spinoza. Cfr. «Affekt und Vernunft bei Spinoza», en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ob. cit., págs. 341-351. Seidel plantea, de modo dialéctico, la hipotética vanidad que presupondría esta declaración de Spinoza sobre la originalidad y validez de su propia teoría; después de realizar un repaso condensado por la teoría en cuestión, la teoría de los afectos, Seidel concluye que no hay insolencia ni engreimiento en absoluto en esta afirmación de Spinoza, sino que la opinión que él poseía de sí mismo era la correcta, ya que verdaderamente «él iluminó la relación entre razón y afectos y sentó el fundamento para futuras iluminaciones», pág. 351.

cartesiana sobre este asunto, porque considera que la solución que él ha encontrado es mejor.

Veamos las críticas a Descartes en este prefacio del Libro V. Spinoza comienza sentando las bases de su planteamiento: estudiar el poder del entendimiento o la libertad humana, ya que en esa potencia de la mente consiste la verdadera libertad. Por tanto, el título en latín de la última parte de la *Ética*, *De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*, no ofrece lugar a dudas acerca del propósito filosófico espinosiano: la clave para conseguir la liberación reside en desarrollar adecuadamente todo el potencial de nuestro entendimiento, mover la mente en la dirección más útil y fructífera para lograr mayor amplitud de saber, más perspectiva sobre un mayor número de elementos ensartados en la cadena causal, sacar a la mente, en suma, de los sucesivos estados de reposo o de estancamiento a fin de que adquiera nuevas configuraciones, nuevas visiones, y que pueda transitar más lejos. Es curioso resaltar las palabras iniciales de este prefacio en el latín original: «*Transeo tandem ad alteram Ethices Partem, quae est de modo, sive via, quae ad Libertatem ducit*»⁶⁴. La cursiva es mía con el objeto de señalar la pertinencia de la expresión en relación con el sentido del Libro V: «Paso por fin, a esta última Parte de la *Ética*, que trata de la manera de alcanzar la libertad, es decir, del camino para llegar a ella»⁶⁵. El verbo latino *transeo*, además de la acepción de pasar de un sitio a otro, implica ir más allá de, pasar al otro lado y pasar de un estado a otro, es decir, transformarse⁶⁶. El pensamiento vinculado al movimiento, a la acción. El adverbio *tandem* añade ese matiz conclusivo de que esta Quinta Parte es ya la culminación de la obra y «clave estructural» de ella⁶⁷. El camino, *via*, para conducir a la libertad ha sido este y no otro, es decir, el paso a través de la servidumbre pasional (Libro IV). Era necesario discurrir por ahí. La libertad surge de la transformación de la esclavitud, es un proceso de transiciones, de transformaciones internas activas, de movimiento. Y las pasiones son la materia prima de nuestra naturaleza, la cual consiste, precisamente, en el *conatus* entendido como capacidad de transformación, porque solo creciendo y mejorando el ser humano puede permanecer, perseverar en el nódulo que es su propia vida dentro de la red causal. Y ese camino ha conducido al logro de cierto grado de liberación, provisional por supuesto, pero logro al fin. ¡Qué visión más distinta de todas las anteriores, de estoicos y cartesianos! La potencia de la razón ejercida contra los afectos es

⁶⁴ Cfr. E 5Praef (SO 2, 277).

⁶⁵ Cfr. E 5Praef, págs. 375-376 (SO 2, 277).

⁶⁶ Cfr. Diccionario ilustrado latino-español, español-latino, ob. cit., pág. 517.

⁶⁷ Cfr. la nota 3 de Albiac al prefacio del Libro V en la edición de la *Ética* que estoy citando, pág. 375.

condición indispensable para gozar de libertad, para experimentar felicidad. La tríada ecuacional, Potencia racional = Libertad = Felicidad, revela la apuesta del autor a favor del conocimiento entendido como acción y transformación hacia estados de mayor potencia. El dinamismo del conocimiento no es acumulativo ni meramente cuantitativo, sino generador y cualitativo, intensivo y creador, eso sí, dentro de la propia dinámica del pensar, siguiendo al pie de la letra los dictados de las leyes del atributo-pensamiento, y por ende, de toda la realidad. El conocimiento es poder en un doble sentido: es posible gracias al potencial intrínseco de actuación del ser humano y, además, una vez adquirido aumenta el potencial para seguir conquistando umbrales de más actividad. Ese aumento en proporción geométrica no es irreversible ni invulnerable, ya que las fuerzas exteriores pueden invertir el proceso. El plus del sabio sobre el ignaro es medible y constatable a través de sus efectos: «la magnitud y características de su imperio sobre los afectos, en orden a regirlos y a reprimirlos»⁶⁸. Ahora bien, la diferencia crucial con estoicos es que mientras estos afirman que tenemos un imperio absoluto sobre los afectos, para Spinoza esto no es cierto. Podemos moderarlos en mayor o menor grado, pero no eliminarlos totalmente. Y recoge, para criticarlo, el clásico ejemplo estoico de los dos perros (uno doméstico y otro de caza) que, en virtud del hábito esforzado, cambiarían sus disposiciones naturales.

Spinoza equipara en gran medida la posición estoica a la cartesiana, y es esta última la que va a ser objeto de una crítica más pormenorizada, centrada en la obra *Las pasiones del alma*, que Spinoza ha leído y conoce a la perfección, a juzgar por la precisión terminológica de que hace gala. Critica a Descartes la identificación del alma con la glándula pineal, que se encontraría suspendida en el cerebro; también que los espíritus animales sean la causa de los movimientos del alma, e incluso, la dinámica de esos movimientos que resulta harto compleja e incomprensible en la explicación cartesiana. Lleva a una reducción al absurdo la argumentación de Descartes sobre la vinculación de la voluntad con los movimientos de esa glándula; y critica las consecuencias del artículo 50 de la Parte I de *Las pasiones del alma*, en el cual Descartes defiende que cualquier alma bien guiada puede adquirir un dominio total sobre sus pasiones. Se extraña Spinoza de que el filósofo que pretendía desbancar el viejo sistema escolástico gracias a un método racional y científico basado en la evidencia y en la claridad y distinción de las ideas, recurra a una hipótesis oculta (la glándula pineal), alejada completamente de esos preclaros criterios cognoscitivos, para explicar la unión alma-cuerpo. Spinoza hunde el dedo en la llaga más

⁶⁸ Cfr. E 5Praef, pág. 376 (SO 2, 277).

llamativa del edificio cartesiano: ¿cómo se entiende la unión de un pensamiento (alma) y una pequeña cantidad de materia (cuerpo)? Descartes no recurre a la causa próxima —como era de esperar— para buscar una explicación, sino que se tiene que remontar a Dios para salir del embrollo y desembocar en un finalismo providencialista, ya que la radical diferencia que había establecido entre los dos elementos constitutivos del ser humano impedía una explicación apropiada. Además, insiste Spinoza en las incongruencias a que conduce la descripción tan imprecisa de los movimientos de la misteriosa glándula: puesto que no hay proporción alguna entre la voluntad y el movimiento, tampoco la habrá entre la potencia del alma y la del cuerpo, ni la fuerza del alma será la causa de la fuerza del cuerpo. Sabemos que la solución espinosista al problema de la comunicación de las sustancias consiste en el llamado ‘paralelismo’ que desarrolla en el Libro II de la *Ética*. Y para poner punto final a esta crítica, alude a los argumentos, que ya ha esgrimido con anterioridad, en contra de la concepción de la voluntad y la libertad cartesianas. Como contrapartida, anuncia su propia tarea: deducir los remedios contra los afectos, del conocimiento del alma, el cual se identifica con su potencia. Dicho saber no brotará de la mera experiencia, ya que muchos son los que conocen por experiencia los remedios pero no los llevan a la práctica, debido a que ese supuesto conocimiento no implica una adecuada comprensión (sería, por tanto, un conocimiento del primer género, la imaginación). Y para que los remedios pasionales sean efectivos, han de surgir del segundo grado de conocimiento (razón) y, especialmente, del tercero (la ciencia intuitiva y el amor intelectual de Dios). Así pues, nos encontramos con la potencia espinosista frente a la voluntad cartesiana.

Por todo ello, la relación dialéctica Spinoza-Descartes resulta muy importante para seguir el rastro al problema de las pasiones⁶⁹. Según Pierre

⁶⁹ Para un estudio más genérico de la crítica espinosiana a Descartes y no centrado en los afectos, cfr. Bernard Rousset, *Spinoza, lecteur des Objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*, París, Kimé, 1996. Rousset destaca la relevancia de ese libro de Descartes para la reflexión filosófica de Spinoza, ya que este hizo una lectura minuciosa de la obra, constatable en algunos de sus argumentos y hasta en el léxico; lo cual no resta nada de originalidad a la gestión de sus ideas. Rousset realiza una selección subjetiva de temas de las objeciones y las respuestas, para ser rastreados después en Spinoza. Entre ellos están: la duda, la concepción de la realidad, la relación alma-cuerpo y entendimiento-voluntad, el problema de la verdad y la certeza, el método, la causalidad, el *conatus*. Las conclusiones a las que llega Rousset son las siguientes: algunas de las reflexiones de Spinoza (en el inacabado TIE y en numerosos escolios de la *Ética*) surgen de la insatisfacción que le produjo su conocimiento profundo del cartesianismo; Spinoza critica la falta de radicalidad y de coherencia en Descartes que le mantuvieron en una posición ambigua frente a la escolástica, sin acabar de romper del todo con ella; los conceptos novedosos más importantes de Spinoza respecto a Descartes serían el *conatus* y la idea adecuada; la relación dialéctica en filosofía es funda-

Macherey⁷⁰, habría un continuo diálogo de Spinoza con la obra ya mencionada de Descartes, enfrentándose a sus tesis punto por punto. Macherey matiza que Spinoza no elabora una teoría de la afectividad *contra* Descartes, sino *a partir de* Descartes, y destaca las novedades del planteamiento espinosista respecto al cartesiano: la explicación internalista de las pasiones, la interrelación de la polaridad actividad-pasividad, la doble medida de los afectos (grado de intensidad y grado de utilidad), la importancia radical del *conatus*, y el poder mensurable y relativo del alma sobre los afectos⁷¹.

Teniendo en cuenta que la comparación entre los dos autores es un lugar clásico del estudio del Racionalismo, recordemos la síntesis que hizo Rodis-Lewis al respecto: por un lado las diferencias que introduce Spinoza (el deseo, la alegría y la tristeza como pasiones primitivas; amor y odio como derivados de alegría y tristeza, respectivamente; la condena de las pasiones derivadas de la tristeza, incluidas la piedad y el arrepentimiento; la libertad de la voluntad considerada como ilusión); pero, por otro lado, también insiste en las similitudes (el rigor matemático, la unidad del alma,

mental para entender la constitución de nuevos sistemas filosóficos a partir de otros, sin que ello signifique una mera ruptura o una pérdida de originalidad. Asimismo, para tratar la relación filosófica entre Spinoza y Descartes, cfr. la revista *Studia Spinozana*, vol. 10, 1994, titulado *Spinoza and Descartes*, Würzburg, Königshausen and Neumann, 1996; y el libro de Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1988. Curley plantea una posible lectura de la *Ética* a la luz de los problemas que le surgieron a Spinoza a la hora de asimilar y superar el cartesianismo, sin quitar originalidad al filósofo holandés, pero insistiendo en las tensiones con el sistema de Descartes como caldo de cultivo más cercano y familiar del pensamiento espinosista, y que, a su vez, permitiría acercarnos mejor a Spinoza. Otra autora que recoge el testigo de Curley, pero en otra dirección es Genevieve Lloyd, cfr. *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Íthaca, Cornell University Press, 1994. Para Lloyd se trata de explorar cómo la exposición que hace Spinoza de las ambivalencias de la filosofía de Descartes nos puede iluminar ahora acerca de la paradójica posición de nuestra individualidad y autoconciencia, ya que Spinoza nos trae un innovador tratamiento de esa individualidad como parte de una totalidad interconectada, esto es, parte de la naturaleza, y su planteamiento implica la conexión entre ética y metafísica.

⁷⁰ Cfr. Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 9, en nota: «Dado que Spinoza dirige sus críticas la mayoría de las veces contra filósofos, teólogos o moralistas en general, sin designarlos de modo muy preciso, esta referencia explícita adquiere un relieve especial: ella señala de golpe que la argumentación desarrollada en *De Affectibus*, donde Spinoza retoma el programa que Descartes se había fijado en su tratado *Las pasiones del alma*, se encuentra en una relación de diálogo y de discusión vis a vis con esta obra, y que esta parte de la *Ética* en cierto modo ha sido escrita en los márgenes de esa relación». Asimismo véase *infra* apartado B.3.

⁷¹ Cfr. Macherey, «Descartes et Spinoza devant le problème de l'usage des passions», en *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*, de Christian Lazzeri (coord.), París, PUF, 1999, págs. 93-114.

la primacía del juicio claro y la utilización del mecanismo de la representación para liberarse de las pasiones). Defiende Rodis-Lewis que Descartes abrió un camino y por eso, de alguna manera, le fue más fácil a Spinoza seguir abriendo brecha⁷².

Chantal Jaquet insiste más en el carácter de ruptura que supuso la teoría espinosista: ruptura anticipada en el prefacio al Libro Tercero, y consumada ya en el Libro Quinto⁷³. Jaquet reconoce que Spinoza halaga el agudo ingenio cartesiano y admite lo aportado por él, pero instaura una nueva teoría sobre los afectos con dos puntos fundamentales de discrepancia: la naturaleza de las causas de las pasiones y la medida del poder del alma sobre ellas.

Marilena Chaui, siguiendo el núcleo fundante de la subversión filosófica de Spinoza en torno a la necesidad libre y a la transformación de los conceptos de pasión y de acción, concebidos en la simultaneidad de cuerpo y alma, analiza la crítica espinosista a Descartes y los estoicos, centrada en la noción que estos defienden acerca del *absolutum imperium* de la voluntad sobre las pasiones⁷⁴. Contrapone la visión de Spinoza en torno a una moderación de las fuerzas afectivas, que le permite construir una verdadera ciencia de los afectos, frente a la voluntad libre cartesiana que se estrella luchando por obtener un imperio absoluto sobre las pasiones. Según Chaui, el *conatus* entendido como único fundamento de la virtud, desemboca en Spinoza en una serie de paralelismos correlacionados: entre afecto e intelecto, entre *conatus* y deseo, entre moderación y razón, entre *potestas* y *potentia* de la mente. Ese entramado conceptual sustenta la crítica del filósofo holandés a sus antecesores en el estudio de las pasiones, ya que estos (se refiere a estoicos y cartesianos) no supieron diferenciar los afectos de las fuerzas de esos mismos afectos, y trataron de imponer un imperio absoluto sobre los afectos, cuando lo único viable para nosotros en términos espinosistas, es una moderación sobre las fuerzas afectivas. Solo así se dará la identidad entre poder y potencia en la acción humana virtuosa, moderadora: «La *moderatio* es, pues, la *potestas mentis* como acción que expresa el ejercicio del *imperium* de la *potentia mentis* sobre sus acciones»⁷⁵.

Insistiendo en el concepto de potencia, Francisco León Florido constata algunas de las diferencias ya señaladas por otros intérpretes entre la

⁷² Cfr. Rodis-Lewis en su introducción a la edición francesa de *Les passions de l'âme*, ob. cit., págs. 34-35.

⁷³ Cfr. Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, París, PUF, 2004, págs. 21-40.

⁷⁴ Cfr. Marilena Chaui, «¿*Imperium* o *moderatio*?», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 31-55.

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 55.

antropología cartesiana y la espinosista⁷⁶. Según este autor, el ideal de sabiduría que defiende Spinoza (ni panteísta ni idealista) es producto de una cierta *sabiduría del cuerpo*, que surge de su teoría de las pasiones, entendidas así como manifestaciones de la *potentia naturae*. Frente al estatismo de la materia en Descartes y el irresoluto problema de la comunicación de las sustancias, Spinoza desarrolla una concepción dinámica que hace posible considerar a las pasiones como «los elementos energéticos que permiten la comunicación de los dos atributos humanos»⁷⁷.

Según mi criterio, Spinoza guardó siempre un gran respeto ante la filosofía cartesiana y los avances que trajo consigo de cara a pensar el mundo de manera nueva, pero su extraordinaria capacidad intelectual le hizo ir más lejos y, siendo fiel a sí mismo, descubrir otra visión, aún más radical, de la realidad. Ello le permitió criticar a Descartes desde una postura objetiva, pero también implacable, como vemos en el análisis de estos dos prefacios.

Volviendo al prefacio del Libro III que ahora nos ocupa, ha quedado claro que uno de los puntos más significativos de desacuerdo entre Spinoza y estoicos y Descartes en este terreno es el siguiente: para el filósofo holandés, el alma no puede alcanzar un dominio absoluto sobre las pasiones. El realismo del autor, más que cauteloso, es verdaderamente lúcido. Se trata de avanzar en la *via perardua* de transformar nuestras pasiones en acciones, pero siendo siempre conscientes de que el resultado es provisional y sometido al continuo flujo de fuerzas en la interacción social. Esta actitud realista no le lleva a Spinoza en ningún momento a vituperar la naturaleza humana, sino todo lo contrario, a mostrar confianza en su potencial. Por ello, incluso en este prefacio podemos vislumbrar una crítica a los escolásticos y a las tres grandes religiones del Libro que ven en el hombre a un ser manchado por el pecado y sometido a la tiranía de la culpabilidad. Spinoza retoma su ataque virulento contra los detractores de la naturaleza humana, porque son sus opresores y manipuladores, y nos adelanta su propio proyecto de investigación, proyecto liberador y desmitificador: estudiar los afectos con el método de la geometría. Las razones que aduce para ello son las siguientes:

- a) Los hechos naturales no son vicios: los afectos considerados negativos corresponden a nuestra visión subjetiva e imaginaria y no a sus propiedades naturales.

⁷⁶ Cfr. Francisco León Florido, «La sabiduría del cuerpo, *Potentia naturae* y metafísica de las pasiones», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 157-172, y *La sabiduría del cuerpo. El racionalismo y las pasiones*, Madrid, La Productora de Ediciones, 1993.

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 157.

- b) La naturaleza es siempre la misma en todos los seres y sus reglas y leyes son invariables.
- c) Su virtud consiste en su potencia, en su capacidad de actuar.
- d) El método para estudiarla, para entenderla ha de ser siempre uno y el mismo: el método geométrico que ya había empleado el autor para abordar el estudio de Dios y del alma.

De esta forma, ya desde estas bases iniciales, Spinoza opera una revolución en la tradicional concepción de la naturaleza humana, que provocará muchas incomodidades a las mentes bienpensantes de la época, porque el filósofo rechaza tanto el antropocentrismo como el teocentrismo:

La solidaridad —para cada uno en el propio lugar y tiempo— con la naturaleza que vive en cada cosa, el saberse insertos en una apretada red de vínculos causales necesarios, la despedida del finalismo providencialista presentan aspectos positivos que no muchos están dispuestos a percibir⁷⁸.

Spinoza estaba inaugurando un nuevo modo de pensar que en su tiempo fue denostado e incompendido, porque no se vieron las amplias consecuencias positivas que se derivaban de él. Por fortuna, en nuestra época se han analizado dichas consecuencias y se han relacionado incluso con las corrientes ecológicas, que insisten en la vinculación del hombre con toda la naturaleza y la responsabilidad que ello implica de cara a las generaciones futuras⁷⁹.

El estudio de Dios y del alma en los Libros I y II de la *Ética*, respectivamente, conduce al análisis del cuerpo y de la vida real, del lugar donde se manifiestan materia y pensamiento. El paralelismo de alma y cuerpo se refleja en el surtidor de las pasiones. El orden que lleva al autor a este punto en su progresivo método geométrico implica un tránsito de umbrales presente en toda la obra; en este caso, el puente se construye desde el alma (Libro II) a los afectos (Libro III). Spinoza incardina los afectos dentro del alma humana. Sin alma no habría afectos, pero sin cuerpo, el alma no podría «sentirlos», porque «el objeto de la idea que constituye el alma hu-

⁷⁸ Cfr. Bodei, ob. cit., págs. 61-62.

⁷⁹ En la actualidad, diversas líneas de investigación inciden en la lectura ecológica de la filosofía de Spinoza. Véase Luciano Spinoza Rubio, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1995; Arne Naess, «Spinoza and ecology», en la Revista *Philosophia*, vol. 7, núm. 1, marzo de 1977, Springer Netherlands, págs. 45-54; Ecce de Jonge, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2004. Asimismo véase Francisco Carrasquer, «Spinoza, ¿padre del ecologismo?», en *Spinoza: de la física a la historia*, ob. cit., págs. 107-120.

mana es un cuerpo, o sea cierto modo de la Extensión existente en acto y no otra cosa» (E 2P13)⁸⁰. El lugar de los afectos es el hombre, el hombre real, concreto, dotado de un cuerpo con determinado grado de potencia, que piensa a través del alma, y puede pensar porque siente, se apasiona: «el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y por tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo» (E 2P14)⁸¹.

Es curioso señalar como esta última proposición es utilizada por Maxime Rovere como uno de los pivotes para criticar la noción del 'paralelismo' que se emplea habitualmente para referirse al tratamiento que Spinoza realiza del problema de las relaciones alma-cuerpo⁸². Según Rovere, lo que se da en realidad entre alma y cuerpo no es un paralelismo disociativo ni un simple monismo, sino una relación algebraica de proporcionalidad: a más potencia del cuerpo, más potencia del alma. Sean cuales sean los términos para explicar esta cuestión (paralelismo, proporcionalidad, correlación, conexión, unidad psicofísica, etc.), lo cierto es que Spinoza ofrece un planteamiento mucho más en consonancia con corrientes psicológicas y estudios neurológicos actuales (incluso con aspectos concretos de la práctica psicomotriz)⁸³, que el de otros filósofos de su época, como por ejemplo, Descartes. Volvamos ahora a esa nueva visión del filósofo holandés acerca de las pasiones, realista y potencialmente muy fecunda, que habíamos dejado pendiente en E 2P14.

Para Spinoza el déficit pasional *a priori* no es algo positivo, sino una carencia. El hombre completo es pasional, imaginativo, racional, todas esas dimensiones lo constituyen. Y este tratamiento objetivo, científico es lo que separa a Spinoza de todos los demás autores que habían tratado el asunto hasta entonces, desde estoicos a cartesianos. El autor es plenamente consciente de la originalidad de su proyecto a la hora de abordar las pasiones, no denostándolas desde un criterio moralista normativo, sino comprendiéndolas a la luz de la razón explicativa para sacar de ellas la máxima

⁸⁰ Cfr. E 2P13, pág. 142 (SO 2, 96).

⁸¹ Cfr. E 2P14, pág. 151 (SO 2, 103).

⁸² Cfr. Maxime Rovere, «La tentation du parallélisme: un fantasma géométrique dans l'histoire du spinozisme», en *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, bajo la dirección de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy, París, Hermann Éditions, 2009, págs. 49-70.

⁸³ Cfr. *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, ob. cit. En esta obra colectiva se recoge una serie de artículos en torno a dos núcleos importantes: por un lado, la crítica al tradicional concepto de 'paralelismo' y las nuevas interpretaciones del problema de la relación mente-cuerpo en Spinoza, que inciden en la consideración de un monismo atípico del autor; por otro lado, la fecundidad de la teoría espinosista de cara a sus usos contemporáneos (Freud, Derrida, Damasio, teorías del doble aspecto, práctica psicomotriz, etc.). Véase *infra* capítulo quinto, apartado C.1. y nota 13.

potencialidad y transformarlas en afectos activos y, en última instancia, en conocimiento⁸⁴. Pero conocer las pasiones implica conocer el entramado de fuerzas que actúan en la relación de unos cuerpos con otros, analizar sus causas y prever sus consecuencias, dentro de un cálculo sereno que nos permita enfocar todo ese potencial pasional hacia las acciones que aumenten nuestra potencia. Esa transformación solamente será posible si conocemos adecuadamente nuestro fondo afectivo y lo encauzamos desde el *conatus*. Por eso Spinoza comienza este Libro III, después del prefacio, con una serie de definiciones sobre la causa adecuada, las diferencias entre afectos activos (acciones) y pasivos (pasiones), y la definición específica de afectos.

En la causa adecuada el efecto es producido por esa causa y por nada más. Hay una clara determinación entre ambos y no queda lugar a la duda, sino que la causación plena es comprendida en términos de claridad y distinción. En cambio, en la causa inadecuada puede haber otros muchos factores que estén incidiendo y determinando el efecto y que sean todavía desconocidos, y por ello hay parcialidad, dudas, incertidumbres. La primacía de las causas o ideas adecuadas sobre el criterio de evidencia cartesiana muestra uno de los puntos clave de diferenciación entre ambas filosofías: en la realidad espinosista la ley de la naturaleza siempre funciona como debe ser, solo se trataría de conseguir grados más amplios, adecuados, de conocimiento; en cambio, para Descartes hay siempre una tensión latente, porque el primado de la voluntad introduce un componente de lucha, interna del hombre consigo mismo, y externa con la naturaleza. Ese sentido en cierta manera trágico por egoico que posee la filosofía cartesiana no se da en el mundo perfectamente conexionado del filósofo holandés. Spinoza se muestra optimista en el plano epistemológico: es posible el conocimiento de las causas adecuadas, basado en la razón, conocimiento que se enfrenta al parcial de las causas inadecuadas, basado en la imaginación.

Ese paralelismo en el campo del conocimiento se traspa al campo del comportamiento. Somos activos cuando nos convertimos en causas adecuadas; somos pasivos o «padecemos» las pasiones cuando somos causa parcial o inadecuada. En la acción, podemos lo que queremos, porque ese querer no es la voluntad intencional, sino el resultado o el propósito necesario de nuestra propia naturaleza. Si seguimos los dictados que nos permiten aumentar nuestra potencia de existir, nuestras acciones serán las adecuadas. Ya en el comienzo, está en juego la lucha

⁸⁴ Cfr. Fabienne Brugère y Pierre-François Moreau, en el prólogo al libro *Spinoza et les affects*, Groupe de recherches spinozistes, núm. 7, París, PUF, 1998, pág. 5. Estos autores contraponen el uso normativo de la razón, que tanto teólogos como filósofos anteriores habían hecho del asunto de las pasiones, y que Spinoza critica, frente al uso explicativo de la razón espinosista, científica y geométrica.

de fuerzas por el poder, pero no el poder arbitrario de la imaginación caprichosa, sino la necesidad imperiosa de ser, de existir, de crecer, de desarrollar al máximo nuestro potencial. Y eso es y será bueno, al margen de todos los juicios hipócritas de las morales tradicionales. Muchas concomitancias se han querido ver entre Spinoza y Nietzsche, y esta es claramente una de ellas. En el origen de todo nos encontramos con un poder, una fuerza de un cuerpo que tiende a expandirse y frente a la cual se enfrentan otros cuerpos con el mismo y sano propósito. En este campo de la materialidad de los cuerpos, del atributo de la extensión, también tiene mucho que decir el discurso espinosiano sobre los afectos. En esa batalla se lidiará la forja del ser, la forja del carácter y la transformación de esa energía pasional en conocimiento, en amor intelectual, o bien, el fracaso de los cuerpos, sucumbidos ante la fuerza y resistencia mayores de otros cuerpos. El filósofo aborda este asunto con una lucidez extraordinaria y desde un plano completamente nuevo, muy valiente, porque el juego pasional está al margen de la moral en su sentido tradicional («más allá», dirá más tarde Nietzsche). Y pensar esa idea y las consecuencias que conlleva sin dejarse quemar por los chispazos de la genialidad, requiere una gran intensidad. La distinción entre actividad y pasividad resulta crucial en el pensamiento de Spinoza, y va unida a las paradójicas relaciones de potencia y debilidad, liberación y servidumbre, amor intelectual y pasiones; y digo 'paradójicas', porque nunca el balance es plenamente positivo y sin vuelta atrás, sino que se trata de un continuo esfuerzo por alcanzar mayores grados de actividad, potencia, liberación, amor y conocimiento. Los afectos no constituyen ya un asunto menor o colateral a la filosofía, englobados en una casuística del sentimiento, o en una fisiología puramente descriptiva y materialista, o en una moralidad deudora de los fantasmas manipuladores de la religión, o en una tradición de *exempla* literarios, sino que para Spinoza son modificaciones reales de nuestro grado de potencia, de nuestra esencia. Y como tales realidades, con el debido rango ontológico han de ser tratados. Y su importancia es la que correspondería a unos magníficos termómetros que midieran nuestra temperatura real, nuestro grado de ser, de actuar y, paralelamente nuestro grado de debilidad, de pasividad. En cómo gestionamos nuestros afectos estribaría nuestro desarrollo ontológico, por tanto, nuestro desarrollo ético y el reflejo de nuestra virtud. Y no en el tipo de afectos que poseamos *a priori*, porque todos los humanos padecemos.

Después de haber situado el terreno exacto de la investigación, Spinoza nos ofrece ahora ya la definición de afecto, definición muy amplia y que recoge el paralelismo alma-cuerpo: «Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la

potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones»⁸⁵.

Los afectos son modificaciones que experimenta nuestro cuerpo y de las cuales se hace eco nuestra alma al concebirlas en la forma de ideas⁸⁶. Modificaciones que pueden ser positivas o negativas para nosotros, según nos crezcan o nos empequeñezcan. Las que nos favorecen son afectos activos, las que nos perjudican son pasiones, afectos pasivos. Y recuerdo que desde el punto de vista etimológico, la pasión implica un estado pasivo, un estado de sufrimiento, vinculado al sentimiento de culpa y además, un estado continuamente cambiante, sobre el cual el sujeto no lleva las riendas y no sabe detenerlo, porque no lo comprende, lo desborda y lo agota. Heidegger vinculará el término *páthos* (πάθος) con el origen del filosofar, el asombro, y le dará el significado de «disposición y determinación» para evitar cualquier sentido psicologista⁸⁷. Ese *páthos* propiciará en cada época «un temple de ánimo» distinto y se manifestará en un peculiar y preciso modo de decir. En el origen de lo reflexivo está siempre el sustrato de lo no-reflexivo; recordemos, por ejemplo, a Schelling y su búsqueda dramática de equilibrio y conexión entre la filosofía negativa y la filosofía positiva, en los sucesivos sistemas filosóficos que creó⁸⁸. En Spinoza, el sustrato afectivo es y será transformado en sustrato de la razón, y el ser humano, en su proceso de fortalecimiento para alcanzar la liberación, tendrá que nutrirse y aprender de ese sustrato pasional.

⁸⁵ Cfr. E 3PraefDef3, pág. 200 (SO 2, 139).

⁸⁶ Michael Schrijvers en su tesis doctoral se centra en la importancia del concepto de 'afecto' en Spinoza y pretende determinar, de manera crítica, la fiabilidad de ese mismo concepto. Después de destacar la relevancia de la doctrina de los afectos dentro de la ontología y la ética del autor, realiza un análisis exhaustivo de la doble dimensión que ofrece el afecto: la dimensión del conocimiento y la dimensión de la corporalidad. El alcance de esa doble dimensión le lleva a Schrijvers a un estudio de la percepción, la imaginación y la representación en la teoría del conocimiento en Spinoza y, asimismo, a la explicación de la teoría del *conatus*, en cuanto aspecto dinámico, energético del cuerpo. Schrijvers aprovecha el repaso por la teoría del conocimiento de Spinoza para criticar el dualismo cartesiano y defender la superioridad de la teoría espinosista en este terreno. Cfr. *Spinozas Affektenlehre*, Bern, Verlag Paul Haupt Bern und Stuttgart, 1989.

⁸⁷ Cfr. Heidegger, *¿Qué es eso de la Filosofía?*, Conferencia pronunciada en Normandía en agosto de 1955, recogida en *¿Qué es la Filosofía?*, Madrid, Narcea, 1980.

⁸⁸ Cfr. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 2000. En esta obra, Schelling expone sus conclusiones sobre el espinosismo y su posición frente a la polémica entre Lessing y Jacobi. Según Schelling, Spinoza no fue panteísta, sino fatalista, determinista. Por un lado, lo defiende de las acusaciones de panteísmo y lo admira, pero, por otro lado, lo critica, porque considera el sistema espinosista excesivamente abstracto, general, rígido. La filosofía de Spinoza sería una obra apenas esbozada en contornos, de ahí su misterio, pero también, su falta de vida. Solo la filosofía idealista lograría completar lo inacabado y extraer las últimas consecuencias, págs. 349-350.

En cuanto al uso mayoritario del término ‘affectus’ por parte de Spinoza, preferido a los de ‘passio’, ‘emotio’ o ‘commotio’, hay que destacar su originalidad al darle un significado racional y científico que hace posible su propósito inicial de estudiar la naturaleza humana al modo geométrico. El uso genérico le permite una visión mucho más ordenada del mundo de las pasiones, sentimientos y emociones que la que se había dado en autores anteriores, incluido Descartes, aunque este último también utilizara el término ‘affectus’ en algunas ocasiones⁸⁹. Solamente desde una articulación categorial más generalista era viable abordar las leyes de la afectividad humana.

Siguiendo con la disquisición terminológica, otra cuestión relevante y controvertida es la relación entre afecto y afección. Spinoza ha establecido que el afecto es un tipo de afección, pero la frase de relativo que emplea para definir el afecto puede dar lugar a dos lecturas matizadas: por un lado, relacionar afecto y afección respecto a la variabilidad, ya que las afecciones en sí mismas no serían neutrales; y, por otro lado, no identificar de manera extensiva ambos elementos, puesto que los afectos serían solo aquellas afecciones en que hay aumento o disminución de la potencia humana. El puente entre dichas lecturas podría residir en la interpretación de la variabilidad afectiva específica como una variabilidad significativa y de la cual daría cuenta el nivel mental. En este sentido, si no hay modificaciones significativas en nuestro grado de actuar en el cuerpo y, de modo paralelo y simultáneo, en el alma, no hay afecto. Y como el alma humana se halla presa de la continua variabilidad en los grados de potencia, al margen de que acceda a estados de mayor estabilidad gracias al buen conocimiento de las ideas adecuadas, los afectos siempre estarán presentes como nivel más consciente o mental —no necesariamente de conocimiento más adecuado, ya que los afectos engloban las pasiones—, que el de la mera afección. Concluyo por ello que los afectos son afecciones, pero que hay distinción entre ambos.

Para Deleuze la concepción tan profunda de los afectos que desarrolla Spinoza estriba en su vinculación con las ideas de transición, vivencia y duración:

⁸⁹ Por ejemplo, Descartes lo utiliza en su obra *Principios de la filosofía* (AT, VIII, pág. 316, 24-25 y págs. 317, 24). Citado por Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, ob. cit., pág. 67. Recordemos que Descartes mantiene el término tradicional ‘pasión’ para explicar su teoría antropológica y ética. Según Jaquet, la originalidad de Spinoza consiste en que recoge los dos sentidos tradicionales del término ‘afecto’ (disposición o estado de ánimo junto con disposición del cuerpo o afección) y los engloba bajo una nueva definición enriquecedora que comprende a la vez la afección corporal y la afección mental, dándole así un sentido pleno en cuanto realidad psicofísica y superando la terminología tradicional sobre las pasiones. Cfr. ob. cit., págs. 68-69.

El afecto, lo que toda afección envuelve y que sin embargo es de otra naturaleza, es el pasaje, es la transición vivida del estado precedente al estado actual o del estado actual al estado siguiente.

Por el momento hacemos una especie de descomposición de las tres dimensiones de la esencia, de las tres pertenencias de la esencia: la esencia pertenece a sí misma bajo la forma de la eternidad; la afección pertenece a la esencia bajo la forma de la instantaneidad; el afecto pertenece a la esencia bajo la forma de la duración⁹⁰.

Al estudiar las relaciones entre esencia, afecciones y afectos a la luz de la temporalidad, Deleuze observa claramente la distinción entre afección (como el efecto instantáneo de una imagen sobre mí: por ejemplo, las percepciones) y afecto (algo que la afección envuelve, una transición vivida entre dos estados, aunque no sea consciente en todos los casos). Ese paso entre dos estados, de mayor a menor potencia o viceversa, es irreductible a ambos y eso es lo que otorga la peculiaridad al afecto⁹¹.

Con matices nuevos —como la centralidad del deseo en Spinoza y la relación entre conciencia y conocimiento—, Misrahi había considerado la distinción entre afección como modificación del cuerpo y afecto como conciencia de la afección⁹². Según Misrahi, una de las diferencias más destacadas de Spinoza respecto al pensamiento clásico y racionalista (incluidos Descartes, Kant y los moralistas franceses), es que en este se identifica la vida afectiva con las afecciones, y estas con las pasiones; en cambio, en el filósofo holandés no se da esa doble identificación, ni entre afecto y afección, ni entre afecto y pasión⁹³. La esencia del afecto, a la vez activa y consciente, impide que se confunda con la pasión, que es su parte pasiva y no su esencia. Misrahi otorga gran importancia a la teoría de los afectos dentro de la doctrina de Spinoza, ya que considera que —junto con la ontología— es una de las bases de su ética. De esta manera, la noción de 'afecto' en la *Ética* adquiere una doble función: permite comprender la naturaleza de la realidad humana (merced al afecto se capta la unidad de los dos modos que nos constituyen, alma y cuerpo); y hace posible conocer con rigor la vida afectiva (elaborar una antropología del deseo)⁹⁴.

⁹⁰ Cfr. Deleuze, *En medio de Spinoza*, ob. cit., págs. 228-229. La cita corresponde a la lección titulada «Tres pertenencias de la esencia: potencia, afecciones y afectos», con fecha de 20 de enero de 1981.

⁹¹ *Ibid.*, págs. 226-231.

⁹² Cfr. Misrahi, *Spinoza. Un itinéraire du bonheur par la joie*, París, J. Grancher, 1992, págs. 131-134.

⁹³ *Ibid.*, págs. 135-137.

⁹⁴ Cfr. Misrahi, *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, París, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2005, págs. 29-35 y 279-284.

También Jaquet estudia la peculiaridad significativa de los dos términos en cuestión, e incluye como ejemplo de afección sola, sin ser afecto, la admiración; aunque también se cuestiona la posibilidad de que todas las afecciones sean susceptibles de convertirse en afectos en cuanto hay intencionalidad y conciencia de aumento (ayuda) o disminución (perjuicio) de nuestra potencia de obrar, si bien concluye que el concepto de 'afección' y su relación con el de 'afecto' no están del todo claros, sino sujetos a ciertas ambigüedades⁹⁵.

En cualquier caso, el criterio último para distinguir ambos conceptos es el de la gradación de la potencia de obrar. Precisamente, desentrañar esta gradación y todas sus posibilidades de reversibilidad es el objetivo del Libro Tercero de la *Ética*. Y ahí también reside una de las razones de la complejidad de la vida afectiva, la variación continua en cómo nos sentimos. Duración, cierto grado de mayor o menor conciencia, transición de grados de potencia, eficacia de la acción a través de sus efectos o ineficacia de la pasividad (que no deja de ser un grado más bajo de actividad)⁹⁶, todos estos elementos se hallan implícitos en la noción de 'afecto' tan amplia que maneja Spinoza en esta primera definición del Libro Tercero. Y digo primera, porque al final de este Libro nos sorprende con otra definición, ¿similar, nueva, compatible? Dice en esta segunda lo siguiente:

Un afecto que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra⁹⁷.

Spinoza era consciente de la relevancia de insertar esta definición y por eso se detiene en ella de modo exhaustivo. Definición importantísima, porque en ella se observa la simultaneidad de cuerpo y alma, y la ruptura de cualquier dualismo, además de la negación de la libertad. El afecto es una idea confusa, una idea inadecuada, a través de la cual el alma expresa su corporalidad. Esa corporalidad es «una fuerza de existir» que, debido al

⁹⁵ Cfr. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, ob. cit., págs. 85-90.

⁹⁶ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., págs. 42-44. Macherey considera que todo afecto, aun en el caso de ser una pasión, implica cierto grado de actividad; por tanto, nunca es posible establecer netamente la frontera entre actividad y pasividad, puesto que ambas se encuentran imbricadas de manera ambivalente. Por ello se pregunta si es posible en el pensamiento de Spinoza una acción totalmente pura o un afecto libre de la gradación y el balanceo actividad-pasividad. Parece ser que la respuesta a estas preguntas se hallará finalmente en el Libro Quinto.

⁹⁷ Cfr. E 3Def. general de los afectos, pág. 274 (SO 2, 203).

afecto en cuestión, hace que dicha fuerza, o bien se acreciente, o bien decrezca. Y además, ese afecto que expresa, vehicula o canaliza esa fuerza, determina al alma a pensar una cosa u otra. Se trata de un plano de simultaneidad continua de los dos modos en el terreno de confluencia del hombre. Ese juego de fuerzas afectivas posee su propia dinámica y determina al alma en un sentido u otro, hacia el más o el menos; la agita, expresa su propia dimensión corpórea. En esa dinámica no hay un sujeto sustancial, sino fluctuaciones del ánimo solamente.

En la explicación va desbrozando el autor la definición. Insiste en la identificación de ideas inadecuadas, confusas y pasividad del alma, por un lado, en comparación con las ideas adecuadas que implican la actividad del alma, por otro. La esencia de esta, su realidad consiste en su perfección, su potencia de ser y actuar. El valor de lo pensado se mide por sus resultados, por sus efectos, por la potencia de lo pensado, por el grado de realidad de lo pensado (ser = potencia = perfección; siempre la misma ecuación en Spinoza). Resulta muy interesante esta idea, porque se puede desarrollar un pensamiento brillante, chispeante, pero no profundo, ni real, ni auténtico, porque no muerde en realidades, ni cala en la fuente del ser.

Si en la primera definición el punto llamativo era el cuerpo, en esta segunda insiste en el alma para anudar el círculo de su visión acerca del paralelismo entre ambos. No observo contradicción entre las dos definiciones, más bien la segunda explicita y complementa a la primera y abre las puertas a la comprensión de lo que luego será el Libro Cuarto sobre la servidumbre de las pasiones, es decir, sobre los afectos pasivos en su dimensión de ideas inadecuadas. Sobre este especial sentido de cierre del Libro Tercero (y de todos los Libros que componen la *Ética*), retornaré al final del análisis del presente capítulo.

En cuanto a las disquisiciones a las que ha dado lugar esta segunda definición, Jaquet realiza un somero repaso de ellas: desde la inviable hipótesis por parte de Jonathan Bennett (negligencia de Spinoza a la hora de modificar el texto con sus nuevas ideas), hasta las más razonables y ampliamente compartidas, como las de Giancotti (la segunda definición insiste de manera más específica que la primera en el aspecto pasivo o pasional del afecto como preludio al asunto de la servidumbre que se va a tratar en el Libro Cuarto), y de Jean-Marie Beyssade (la segunda definición encaja perfectamente con los dos objetivos fundamentales en los Libros Cuarto y Quinto: analizar la servidumbre afectiva y la libertad desde el punto de vista del alma, puesto que el criterio corporal atañe más bien a la medicina)⁹⁸. Jaquet se

⁹⁸ Cfr. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, ob. cit., págs. 72-77. Cfr. Jonathan Bennett, *A study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. Cfr. Giancotti, «The Theory of the Affects in the Strategy of Spinoza's

inclina por estas dos últimas interpretaciones y matiza el uso del término 'general' empleado por Spinoza para la segunda definición, siendo su significado más específico. Considera que se refiere a un uso genérico, ya que esta definición se centra en un tipo o género dentro de los afectos: los pasivos o pasiones. La inclusión del término 'general' tendría el doble propósito por parte de Spinoza de apuntar a las propiedades comunes de los afectos y no a un análisis casuístico, y señalar que es una definición racional estrictamente y no intuitiva. Concluye Jaquet que la segunda definición sitúa la investigación de los afectos prioritariamente en el terreno de la razón, en el segundo género de conocimiento, en virtud de un principio de economía del pensamiento, si bien no excluye el apoyo del acercamiento intuitivo; también refleja las complejas relaciones del modo extensivo y el modo mental en el pensamiento espinosista (lo que Jaquet denomina 'el discurso mixto'), desde una disimetría a favor de lo mental más allá de un estricto paralelismo; y, por último, la definición general, al tratar de las pasiones del alma, se convierte, de modo paradójico, en un caso concreto de la primera definición⁹⁹.

Respecto a las relaciones entre segundo y tercer grados de conocimiento que plantea Jaquet —y que es una de las cuestiones cruciales cuando se trata la coherencia del espinosismo—, considero que, aunque la transición entre ambos no esté nada clara en Spinoza, sucede que realmente tampoco puede estarlo ni él ni en ningún otro autor de momento, ya que, mientras no desentrañemos al completo los misterios del funcionamiento de nuestra mente, cualquier postura racional explicativa que tomemos estará mediada por nuestra tonalidad afectiva (prerreflexiva, en todo caso) y por los avances provisionales que las ciencias neurológicas y concomitantes puedan ir haciendo en este sentido. La cuestión es compleja. Lo que importa remarcar ahora es que en un libro tan pensado y repasado como la *Ética*, pocas cosas pueden ser fruto de la improvisación; por ello, la segunda definición es coherente con la primera y con la estructura del Libro Tercero, le sirve de colofón; podríamos trazar una diagonal entre ambas que las enlazara y completara así la figura geométrica del afecto; y, lo que es más importante, sirve además de gozne o puente con el Libro Cuarto.

Volviendo al comienzo del Libro Tercero, recordemos que, una vez definidos los afectos, Spinoza establece dos postulados. El primero se refiere a

Ethics», en *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, editado por Yirmiyahu Yovel, Nueva York, Little Room Press, 1999, págs. 129-138. Cfr. Jean-Marie Beyssade, «*Nostri Corpori Affectus*: Can an affect in Spinoza be 'of the body'?», en *Desire and Affect: Spinoza as a Psychologist*, ob. cit., págs. 113-128.

⁹⁹ Cfr. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, ob. cit., págs. 77-82.

las tres maneras —que pueden adquirir múltiples variantes— en que el cuerpo puede ser afectado en su potencia de obrar: aumento, disminución o relativa invariabilidad. Y digo ‘relativa’, porque la vida afectiva va unida a la continua inestabilidad, por tanto Spinoza se refiere a los estados en que, por no haber una variación notoria en su grado de aumento o disminución, la percepción se reviste de una cierta estabilidad temporal. El segundo postulado insiste en la materialidad de las percepciones, las huellas o vestigios que los objetos dejan en nosotros en forma de imágenes. Estas son rastros que otros cuerpos depositan en nosotros, o que nosotros permitimos que sean depositados al abrimos a la percepción de nuestro entorno. Y de esas imágenes el alma forma ideas. Por tanto, en los encuentros entre los diversos cuerpos hay una interacción de fuerzas que puede perfeccionar o no la capacidad perceptiva y cognoscitiva de esos mismos cuerpos y esas mismas almas. Cuantos más encuentros sea capaz de tener un cuerpo que sean gozosos para él, más aumentará su potencia, mientras que si son tristes, más disminuirá.

La duración de los estados no es solo extensiva y temporal, sino, especialmente, intensiva ya que se trata de variaciones continuas de perfección en el obrar humano... Para Spinoza el afecto no puede ser tomado solamente como un estado de un cuerpo afectado por otro, sino como una verdadera *relación, elemental, constitutiva, de las variaciones continuas y correlativas de dos o más cuerpos afectados-afectantes*.

La deconstrucción de la idea de sentimiento como un estado (estático) y la inauguración de la dimensión relacional en la constitución afectiva, he aquí el inédito desencadenamiento spinoziano de una nueva analítica de los afectos¹⁰⁰.

En esa balanza afectiva que oscila entre pasividad y actividad, es difícil encontrar un equilibrio y ambos elementos se entretejen, revelando la complejidad de la vida afectiva humana¹⁰¹. En cualquier caso lo que pro-

¹⁰⁰ Cfr. Kaminsky, ob. cit., pág. 34.

¹⁰¹ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 20: «¿Puede el alma ser completamente activa, sin ser del todo pasiva, o bien se encuentra de modo permanente situada entre los dos extremos de la pasividad y de la actividad, siguiendo planes que hacen que se incline tanto del lado de la actividad como del de la pasividad?». También Lee C. Rice defiende la compleja relación de los conceptos de actividad y pasividad en Spinoza, pero asimismo su coherencia, que puede ser mantenida incluso desde una visión conductista actual, como la de Skinner. Rice critica en este sentido tanto la postura de Jonathan Bennett como la de Marx Wartofsky. Cfr. Rice, «Action in Spinoza's Account of Affectivity», en *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, ob. cit., págs. 155-168; Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, ob. cit., Wartofsky, «Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology», en *Spinoza: a Collection of Critical Essays*, Nueva York, Marjorie Grene ed., 1973, págs. 329-353.

pone Spinoza es la progresiva transformación de la pasividad en actividad, del sufrimiento en conocimiento y acción liberadores. Él es consciente de que en el peregrinar afectivo humano, nada hay definitivo y todo se halla sujeto a continuas fluctuaciones. Sin embargo, ¿es alcanzable la síntesis, es tarea utópica o tarea posible, aunque ardua? El Libro Quinto ofrecerá un camino en este sentido. Y los afectos van a ser cruciales para determinar esta relación paralela de lo corporal y lo mental, a la búsqueda de una síntesis explicativa que permita a su vez la distinción de planos. Las preguntas que brotan inmediatamente son: ¿cómo funciona la vida afectiva?, ¿cuáles son sus leyes?, ¿es posible transformar pasiones en acciones, en afectos activos?, ¿cómo?, ¿son todos los afectos pasivos, o solamente algunos, susceptibles de esta transformación?

A continuación del prefacio procede Spinoza en su Libro III con la serie geométrica de las proposiciones. Analicemos si con ella da respuesta a esos interrogantes. Según Macherey, en las once primeras proposiciones trata el autor de los fundamentos de la afectividad, de esa lógica que les es propia por constituir también manifestaciones del poder de la naturaleza¹⁰². Puesto que una estructura geométrica tan peculiar y compleja como la de *Ética*, llena de matices y recovecos como son los escolios y corolarios, da pie a numerosas interpretaciones y ordenaciones estructurales: ahí están, entre otras, la ordenación de Macherey y la sugerente exégesis de Alexandre Matheron. En su libro, *Individu et communauté chez Spinoza*¹⁰³, este último intérprete desarrolla la antropología espinosista como un proceso de liberación desde la noción de individualidad hasta la de sociedad civil, mediada por las relaciones interpersonales, conflictivas, pasionales y alienantes, que han de transformarse en relaciones racionales para que hagan posible la comunidad de sabios a la que aspiraba Spinoza. Lo novedoso de Matheron es el método que emplea para la exégesis comparativa de las obras del filósofo en general, y de la estructura interna de la *Ética*, en concreto: consiste en aplicar una estructura cabalista, la del árbol sefirótico¹⁰⁴. No es que Spinoza utilizara adrede dicha estructura, sino que a Matheron le sirve

¹⁰² Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., págs. 22-25.

¹⁰³ Cfr. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit.

¹⁰⁴ *Ibid.*, págs. 619-622. Al final de su libro dibuja los árboles sefiróticos que corresponderían a los tres últimos libros de la *Ética*, así como a los capítulos VI y VIII del *Tratado político*. El simbolismo del árbol sefirótico en la cábala judía es harto complejo. Gershom Scholem ha estudiado su evolución en su obra *Los orígenes de la cábala*, 2 vols, Barcelona, Paidós, 2001 (ed. original, 1962). Las sephirot serían las diez emanaciones o eones o palabras de la divinidad al crear el mundo. Las relaciones entre ellas se representan mediante un árbol de líneas rectas que las unen en un orden determinado: los llamados 22 senderos, que configuran un circuito esotérico de acceso a la sabiduría para el hombre.

como guía geométrica *a posteriori* para resaltar las relaciones entre las distintas proposiciones, en el caso de la *Ética*, que configuran un entramado de líneas perfectamente articulado. Por otro lado, esta estructura tampoco ha sido escogida al azar por Matheron, ya que Spinoza era judío y tuvo acceso a los conocimientos del mundo cultural en el que se crió¹⁰⁵.

Al margen de todas las ramificaciones exegéticas que la lectura de la *Ética* ha suscitado, lo importante es enfrentar sus textos desde ellos mismos y seguir la propia estructura que Spinoza nos propone. Abordemos ahora las once primeras proposiciones con el objetivo de descifrar las raíces de la afectividad.

B. FUNDAMENTOS DE LA AFECTIVIDAD (E 3P1-P11)

B.1. LA LÍNEA DE LA ACCIÓN (E 3P1-P3)

El propósito anunciado de Spinoza consiste en tratar los afectos como si fuesen una cuestión geométrica: líneas, superficies, cuerpos. La citación y el orden de esta comparación podría ser un mero tópico a la hora de abordar las dimensiones espaciales, ya desde Euclides. Sin embargo, es más cauto suponer que en nuestro autor pocas cosas quedan al albur de ser simplemente ejemplos literarios¹⁰⁶. Considero que se puede establecer un

¹⁰⁵ Cfr. Matheron, ob. cit., págs. 586 y 612. Matheron sugiere que Menasseh ben Israel pudo haber enseñado a Spinoza conocimientos de la tradición cabalística que él mismo seguía, la de Isaac Luria, si bien deja en interrogante que el filósofo holandés tuviera acceso a la corriente de la cábala profética de Abraham Abulafia. Recordemos que en el capítulo primero hemos hablado de la posible influencia del cabalista cretense Delmedigo sobre Spinoza. Véase *supra* capítulo primero, apartado B.1., notas 47-49. Y mencionemos de nuevo el legado cabalista que le pudo llegar a Spinoza a través de la lectura de León Hebreo. En este tercer capítulo, véase *supra* apartado A.1., nota 4.

¹⁰⁶ Jaquet codifica esta enumeración en relación con la geometría de Euclides, transmitida en aquella época gracias a la traducción en 1588 del libro de Pappus, *Mathematicae Collectiones*. Este matemático alejandrino de los siglos III-IV estableció tres tipos de problemas sobre los que trabajaban los antiguos geómetras: planos (se resuelven con líneas rectas y circulares), sólidos (se resuelven gracias a las secciones del cono) y lineales (se resuelven con líneas curvas). Según Jaquet, estos conocimientos geométricos tienen resonancia tanto en la obra cartesiana como en la espinosiana, ya que ambos autores recurren al *tópos* de las líneas para sus respectivos despliegues geométricos. En el ejemplo que nos ocupa del Libro Tercero de la *Ética* (líneas, planos y cuerpos), Jaquet se decanta por la siguiente interpretación: aunque Spinoza no se está refiriendo a los antiguos geómetras, el ejemplo tendría una reminiscencia de ese modelo de resolución de problemas; de tal manera que la geometría de los afectos se referiría al primer tipo de problemas (los tres afectos primarios, deseo, alegría y tristeza, como líneas que permiten construir todos los demás afectos), el amor y el odio

paralelismo entre estas tres dimensiones espaciales y los tres bloques que formarían parte de las once proposiciones iniciales del Libro Tercero, de esta manera:

- Una dimensión (las líneas): las proposiciones que van desde la 1 a la 3.
- Dos dimensiones (las superficies o planos): las proposiciones desde la 4 a la 8.
- Tres dimensiones (los cuerpos o volúmenes): las proposiciones desde la 9 a la 11.

La dirección adecuada para conocer y para ser es la acción. Esa línea dinámica, sin desvíos —puesto que de la línea recta estamos hablando—, permitirá comprender y desentrañar los mecanismos afectivos, a la vez que anuncia la estrategia eficaz para moderarlos, al principio, y transformarlos, después. El objetivo de Spinoza resultaba mucho más ambicioso, sin dejar de ser realista, que el de la mayoría de los autores moralistas anteriores: la moderación constituiría el momento primero de nuestro lidiar con las pasiones, pero se trata de conseguir su transformación. El meollo del asunto estriba en transitar desde la pasividad a la acción siempre, consiguiendo grados de mayor intensidad, sin que pasividad y actividad sean nunca totalmente excluyentes, ya que nuestra vida camina por esa línea, a distintas velocidades, con diferentes ritmos. A mayor lentitud, mayor pasividad; a mayor rapidez, mayor actividad. Si pudiéramos sintetizar la esencia de un proceder racional eficiente, su piedra filosofal no residiría tanto en la flexibilidad y adaptabilidad, sino en la intención sostenida, el propósito perseverante, dicho en términos geométricos, seguir la línea recta, la dirección adecuada y por ello, más corta o rápida. Esa metáfora espacial y geométrica (al seguir la línea creamos espacio), se plasma también en la ontología (los individuos acrecientan su ser, se manifiestan como modos más plenos de la sustancia infinita), en la física (desarrollo de la potencia de cada uno, conquista de nuevos espacios de acción sobre la naturaleza), en la ética (despliegue de la virtud, configuración idiosincrásica de los nuevos espacios colonizados, comunidad de sabios), y hasta en la política (ámbitos democráticos de libertad que posibiliten, regulen y equilibren la expansión

como el segundo tipo (los planos de la terminología de Spinoza) y, por último, la referencia a los cuerpos, pendiente de concretar, puesto que su desciframiento no está nada claro. Ni siquiera la hipótesis de Macherey (que la introducción de la imitación a partir de la Proposición 21 supondría un nuevo paso geométrico en el tratamiento de los afectos al tener en cuenta las relaciones interpersonales), es aceptada por Jaquet, ya que la variabilidad afectiva implica un proceso continuo y complejo, poco susceptible a la limitación de un solo grado o nivel. Cfr. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, ob. cit., págs. 32-34.

de los conatos individuales y grupales). Se da el primado de la acción ante todo. Por eso, uno de los pilares de la interpretación espinosista lo constituye el doble sentido (acción-pasión) de nuestra dirección vital, y no es casualidad que se aborde en las tres primeras proposiciones en *De Affectibus*.

En la Proposición 1, el autor establece la diferencia entre el obrar, originado en ideas adecuadas, y el padecer, originado en ideas inadecuadas, parciales o confusas. Del mayor o menor grado de conocimiento verdadero, se derivará el mayor nivel de liberación o de servidumbre, respectivamente, ya que ambos niveles se siguen necesariamente de la constitución de cada individuo. El obrar implica conciencia; el padecer no, o al menos, solo una conciencia parcial. La causalidad necesaria cobra plena carta de naturaleza en la explicación de la afectividad. Las ideas adecuadas causan necesariamente acciones, de la misma manera que las inadecuadas son causa de nuestras pasiones. La vinculación del conocimiento con la acción es una ecuación potente en Spinoza y rompe con esa visión tradicional que aunaba exclusivamente conocimiento teórico con vida meditativa. La idea adecuada implica un conocimiento amplio de la cadena causal, de tal forma que la acción brota de una determinación necesaria. Cuando se comprenden las cosas como verdaderamente son, no se puede actuar de ninguna otra manera. La idea inadecuada juega en el campo de la parcialidad: falta conocer toda la cadena causal pertinente para ese entramado de fuerzas que se está viviendo y, por ello, no seremos dueños sabios de la situación, sino títeres ante un mayor o menor grado de influjo de elementos ajenos a nuestro propio cuerpo. En ambos casos, lo que hagamos o padezcamos estará igualmente determinado, ya que nuestra ignorancia (visión parcial e influenciada por lo exterior) nada tiene que ver con el estado de la cuestión en Dios. En este último nivel de la sustancia infinita, las ideas serán siempre adecuadas y el obrar jamás se hallará sometido a fluctuaciones o déficit. La visión macroscópica plenifica la cadena causal entera y deviene obrar más real (acción fuerte) en cuanto más efectos genera; la visión microscópica supone una mutilación de ese orden causal y se manifiesta en la labilidad, es decir, la pasión. Incluso la pasión expresa un cierto grado de actividad, puesto que manifiesta o afirma las variaciones de los estados en que se encuentra el cuerpo¹⁰⁷. Si nuestra visión se agranda y se acerca a los ojos de la divinidad sustancial —y ello es perfectamente viable puesto que «el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios»¹⁰⁸— veremos con claridad y nuestra acción, sin dudas ni oscilaciones, armonizará con toda la naturaleza. Una

¹⁰⁷ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., págs. 57-58.

¹⁰⁸ Cfr. E 2P11C, pág. 141 (SO 2, 94).

visión empequeñecida, por el contrario, cercenará el campo de acción de nuestro ser, sin que por ello deje de ser un suceso necesario y natural también. Spinoza no juzga este segundo hecho, solo quiere explicarlo, con el objetivo de que la visión humana se acerque cada vez más a la primera. El carácter necesario de lo que sucede no nos exime en absoluto de responsabilidad: lo prioritario es labrar encuentros y/o situaciones que acrecienten nuestro potencial, nuestra alegría, y esto únicamente es posible desde la visión amplia de las ideas adecuadas. No hay un círculo vicioso en este planteamiento, puesto que conocimiento y acción crecen al unísono. Una vez vistas las cosas con esta meridiana claridad, el problema en esta doctrina ya no consiste tanto en explicarlas desde el principio de causalidad, sino más bien en observar cómo un estado pasivo deviene en otro activo, y viceversa, con el fin de llevar conciencia a esas transiciones y dominar el modo de generalas, autodeterminarlas. La clave no reside tanto en el qué, sino en el cómo.

Con la Proposición 2, Spinoza critica claramente el dualismo cartesiano de las dos sustancias y el mecanismo de interacción entre ellas, que Descartes había saldado con la supremacía del alma sobre el cuerpo. Por el contrario, el filósofo holandés defiende el paralelismo de alma y cuerpo, de pensamiento y de extensión. El cuerpo no determina al alma a pensar y el alma tampoco determina al cuerpo en su movimiento o en su reposo¹⁰⁹.

El famoso escolio de esta Proposición 2 ha sido objeto de múltiples interpretaciones:

Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine¹¹⁰.

Estas palabras revelan una concepción materialista y una novedosa reivindicación de los poderes del cuerpo, a través de ejemplos: la sagacidad de los animales, la intrepidez de los sonámbulos, la maravillosa complejidad de la fábrica que constituye el cuerpo humano. Spinoza critica la ingenua concepción de la libertad, basada en el desconocimiento de lo que puede un cuerpo y de las infinitas cosas que pueden seguirse de ese poder. Sin embargo, esa creencia en la libertad es continuamente desmentida por la experiencia del arrepentimiento, por los afectos contrarios que nos llevan a seguir lo peor, aun reconociendo lo mejor (recordemos las *Confesiones* de

¹⁰⁹ Véase *supra* apartado A.2. y notas 80-83.

¹¹⁰ Cfr. E 3P2S, pág. 204 (SO 2, 142).

S. Agustín y las *Metamorfosis* de Ovidio)¹¹¹. Los ejemplos concretos que aduce en este caso son: el niño hambriento, el muchacho enrabiado, el tímido cobarde, el borracho, el delirante y la charlatana.

A partir de aquí, los ejemplos van a ser numerosos en los escolios y muy sugerentes; en especial, insiste en este escolio en el ejemplo del sueño. Además de ser un tópico en la época comparar los niveles de sueño y vigilia con la ignorancia y el conocimiento, y uno de los tópicos filosóficos de todos los tiempos, también se encuentra detrás la crítica a Descartes y su teoría del dualismo alma-cuerpo y de la libertad de la voluntad. Curiosamente, Spinoza emplea un ejemplo común del acervo racionalista para poner en jaque uno de sus pilares y apostar por el determinismo. La creencia en la libertad se basa en la conjunción de dos elementos: los seres humanos son conscientes de sus acciones, pero son ignorantes de las causas que los determinan. Esa ignorancia, esa inconsciencia, son las que provocan la falsa creencia en la libertad. Continúa Spinoza explicando su determinismo: en el fondo, las decisiones del alma solo son los apetitos y varían en función de la disposición del cuerpo. Los tres elementos constituyen la misma cosa. Solamente varía el nombre (decisión, determinación) en función del atributo (pensamiento, extensión), que estemos considerando. Son dos caras de la misma moneda. Todo lo que surge del poder del alma o del poder del cuerpo se sigue de leyes necesarias y no de una jerarquía de uno sobre otro:

Como vemos, tampoco en filosofía Spinoza es imperialista. No existe, para él, un imperio del alma sobre el cuerpo como no lo hay o, al menos no se lo conoce ciertamente, un imperio total del hombre sobre la naturaleza ni sobre otros hombres, a pesar de que la historia haya documentado los innumerables intentos¹¹².

No son dos elementos en lucha, sino dos dimensiones sincrónicas que se enriquecen mutuamente. El principio de simultaneidad entre ambos es crucial para entender esta doctrina¹¹³. Cuanto más es afectado el cuerpo a través de encuentros gozosos, más y mejor (adecuadamente) puede pensar

¹¹¹ Cfr. Ovidio, *Metamorfosis*, 7, 20-21. Habla la locura de Medea: «Si fuera capaz, estaría más en mi sano juicio; pero me arrastra contra mi voluntad una nueva fuerza, y mi deseo me aconseja una cosa, mi mente otra: ¡veo lo mejor y estoy de acuerdo con ello, sigo lo peor!», cfr. esta edición: Madrid, Cátedra, 2001, pág. 424. Tópico presente en la sofística y en Eurípides, *Hipólito*, 380-1 y *Medea*, 1078 y sigs.

¹¹² Cfr. Kaminsky, ob. cit., pág. 37.

¹¹³ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., págs. 59-64.

el alma. Y esta siempre se imagina vinculada a un cuerpo¹¹⁴. Hay aquí una filosofía que defiende la vida en su positividad y en su capacidad de crecer y fortalecerse, completamente alejada de dualismos filosóficos y religiosos que cultivan la impotencia del hombre. Ya que toda razón, para fructificar, es y ha de ser razón encarnada, encarnada en un cuerpo, encarnada en una vida afectiva, la cual no es degradante en sí misma, sino una manifestación de la relación del hombre con el resto de la naturaleza y prueba de su conexión con la totalidad. Puesto que a través de los afectos el individuo entra en contacto con los otros y se sabe comunitario y no aislado. Alma y cuerpo constituyen las diferentes expresiones modales finitas de un mismo orden sustancial, ambas sujetas al mismo régimen de determinación¹¹⁵. No es en vano la larga extensión del escolio, ya que hay mucho en juego. La intensa deconstrucción a la que somete el autor las visiones filosóficas de un dualismo espiritualista, a favor de un reequilibrio en pie de igualdad (aunque a veces un tanto difuso) y enfatizando por ello en estos momentos la dimensión corporal —negada o vilipendiada hasta entonces—, es lógico que desatara las iras más furibundas. La intensidad de la crítica espinosista caló muy hondo en los defensores de la supremacía del alma. Vidal Peña, desde su explicación de la ontología materialista de Spinoza, destaca que el filósofo se esmera más a la hora de señalar la independencia del cuerpo que la del alma, aunque no hay nunca un reduccionismo del pensamiento a la

¹¹⁴ Sergio Rábade Romeo apunta en un artículo la relevancia que posee el cuerpo en el tratamiento de los afectos en Spinoza. Considera que el cuerpo desempeña una función mediadora fundamental en la dinámica afectiva, ya que no solo no es un obstáculo para el conocimiento, sino el origen y el acicate del mismo. A pesar de la crítica que le hace a Spinoza acerca de cierta indefinición terminológica presente en el asunto de los afectos, valora el rigor y la finura de sus análisis, así como el tratamiento de privilegio que otorga al cuerpo en su filosofía. Cfr. «Función del cuerpo en la dinámica afectivo-pasional», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 205-213.

¹¹⁵ Cfr. Konrad Cramer, «Spinoza's Refutation of Interactionism: Remarks on Proposition 2 of Part III of Spinoza's *Ethics*», en *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, ob. cit., págs. 25-43. Kramer se centra en un análisis lógico de la Proposición 2, desbrozando los entresijos deductivos de la crítica de Spinoza a la doctrina del interaccionismo alma-cuerpo: relación de los conceptos de 'causalidad' y 'determinación' y extensión de los conceptos de 'atributo' y 'modo'. Este análisis le permite concluir a Kramer que en Spinoza no solo se excluye el interaccionismo, sino también cualquier tipo de reduccionismo de uno de los dos modos al otro. Donald Davidson, con matices renovados, critica las interpretaciones interaccionistas, para hablarnos de un «monismo anómalo», en Spinoza, alejado tanto de las etiquetas meramente monistas y materialistas (véase Curley), como de las que niegan el monismo (véase Donagan). Davidson insiste en la defensa de la independencia de los dos atributos (pensamiento y extensión) en Spinoza. Cfr. Davidson, «Spinoza's Casual Theory of the Affects», en *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, ob. cit., págs. 95-111. Asimismo cfr. Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, ob. cit., y Alan Donagan, *Spinoza*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

extensión¹¹⁶. También Kaminsky insiste en este aspecto reivindicativo de la corporalidad de cara a explicar con profundidad, realismo y objetividad el comportamiento humano:

La conciencia es, entonces, *inconsciente* de gran parte de las determinaciones de sus actos, no solo los afectivos sino también los cognoscitivos.

Esta inconsciencia no es, en Spinoza, una invocación a trascendencia religiosa o mágica alguna; antes bien, es una *restitución significativa del cuerpo, las pasiones y la imaginación*.

[...] Sepámoslo o no, nuestro reino no es el de la espiritualidad bien temperada, sino el de la *territorialidad lábil de las pasiones*¹¹⁷.

Es pertinente señalar (estando la doctrina del paralelismo de por medio) que Spinoza utiliza casi siempre el término 'mens' en vez de 'ánima' para referirse al alma¹¹⁸. 'Mens' no tiene el sentido psicologista actual de 'mente', sino que del alma está hablando Spinoza; pero es importante matizar que al utilizar 'mens' y no 'ánima', él ya ve el alma con otros ojos, alejados de un dualismo espiritualista¹¹⁹.

¹¹⁶ Cfr. Vidal Peña, en nota de su edición de la *Ética* que estamos citando, pág. 207.

¹¹⁷ Cfr. Kaminsky, ob. cit., págs. 38-39.

¹¹⁸ Cfr. Atilano Domínguez en nota, pág. 244 de su edición de la *Ética* en Trotta, explica los motivos de su traducción de 'mens' por 'álma'. También Vidal Peña, cuya edición estoy utilizando, traduce 'mens' por 'álma'. Sobre la relación entre los conceptos de 'mens' y de 'ánima', asimismo cfr. Giacotti, «Sul concetto spinoziano di mens», en G. Crapulli y E. Giacotti Boscherini, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, Edizione dell'Ateneo, 1969, págs. 119-184. Giacotti estudia el abandono por parte de Spinoza del término 'ánima' y su sustitución por el término 'mens'; progresivo abandono que se opera desde sus primeras obras hasta la *Ética*, donde es abrumadora la presencia de 'mens' (553 veces) frente al escasísimo empleo de 'ánima' (6 veces). Esta sustitución no es solo una cuestión terminológica, sino también una cuestión filosófica, que implica la nueva teoría del alma que nos ofrece Spinoza frente a la tradición judaica y cristiana, y también frente a la cartesiana. Según Giacotti, el KV constituye una primera formulación de la teoría del *ánima-mens*, mientras que la *Ética* sería la expresión madura y definitiva de dicha teoría, cuyos puntos clave se pueden rastrear en los siguientes apartados: el hombre como compuesto de *ánima-mens* y cuerpo; el *ánima-mens* como modo del pensamiento; definición del *ánima-mens* como idea del cuerpo; unión entre *ánima-mens* y cuerpo; nexo entre las modificaciones determinantes en el cuerpo y aquellas determinantes en el *ánima-mens*; y finalmente, eternidad del *ánima-mens*, pero no inmortalidad.

¹¹⁹ Cfr. Giacotti, «Sul concetto spinoziano di mens», ob. cit. Según Giacotti, Spinoza se opone al prejuicio sustancialista de Descartes. El filósofo holandés concibe la *mens*, no como *substantia cogitans*, sino como *modus cogitationis*. Esa reducción de la *mens*, desde sustancia a modo sustancial, implica una desmitificación de la concepción cartesiana que privilegiaba una cosa (el alma) sobre otra (el cuerpo), y propugnaba la separación del alma respecto al cuerpo. La teoría de Spinoza introduce la novedad de la inseparabilidad del alma respecto al cuerpo y, de esta manera, rechaza el concepto de 'facultad' y la inmortalidad de la *mens*, proponiendo, en cambio, su eternidad, como acabamos de apuntar en la nota anterior.

Otra cuestión lingüística destacada, también en relación con el paralelismo, es que para Spinoza hasta ahora nadie ha determinado lo que puede un cuerpo —como acabamos de ver en el escolio—, y nadie ha determinado el poder del alma de cara moderar los afectos (E 3Praef). Esa formulación, en principio negativa, es indicador asimismo de potencia, porque el cuerpo y el alma seguro que pueden mucho más de lo que creemos, y además, porque poseemos la capacidad de conocer ese poder y actualizarlo. Ese «nadie sabe» significa en Spinoza toda una declaración de intenciones: ruptura con la tradición, crítica objetiva de prejuicios, conciencia de la propia originalidad, afirmación de una teoría nueva basada precisamente en el poder del pensamiento, en la afirmación de la potencia esencial que constituye la naturaleza, toda la naturaleza. Si hasta ahora no se ha hecho, será con su filosofía cuando esta visión positiva, afirmativa, fuerte de la realidad, sea posible. La ecuación realidad = afirmación convierte la ontología espinosista en una estrategia ética que cala en lo más hondo de nuestra psicología. Hasta los estudios neurológicos y psicolingüísticos actuales recogen el principio de que nuestro cerebro y todo el organismo son más eficaces ante el pensamiento positivo, y su correspondiente correlato lingüístico, que ante el negativo¹²⁰. Recordemos la abundancia de formulaciones afirmativas en la *Ética* de Spinoza, dejando las negativas sobre todo para las demostraciones y los escolios. Es muy importante empezar afirmando, puesto que nos encontramos dentro de una filosofía positiva que afirma la vida. Esa prioridad de la afirmación es lo que convierte a su filosofía en algo muy potente.

En la Proposición 3 continúa explayando la diferencia entre el obrar y el padecer, vinculando ambos al conocimiento. Si conocemos adecuadamente, actuaremos en consecuencia; si nuestro conocimiento es confuso, no seremos activos, sino pasivos respecto a nuestra ignorancia y respecto a las acciones ajenas sobre nosotros. Las ideas adecuadas brotan, surgen (*oriuntur*), en cambio, las inadecuadas dependen (*pendent*)¹²¹. El juego verbal resulta muy esclarecedor para entender el propósito del autor respecto a este continuo balanceo entre actividad y pasividad, liberación y servidumbre en el que se mueve el hombre. La falta de conocimiento nos sitúa en una posición de debilidad frente al continuo ir y venir de las pasiones propias y frente a las iniciativas de los demás individuos. Por eso, el

¹²⁰ Cfr. Damasio, *El error de Descartes*, ob. cit. y *En busca de Spinoza*, ob. cit. La importancia del pensamiento y el lenguaje positivos en nuestra salud y nuestra conducta también ha sido ampliamente estudiada por la corriente psicológica de la PNL (Programación neurolingüística), fundada por Richard Bandler y John Grinder en 1973, y que defiende que la mente y el lenguaje son programables. Se basan en este principio, desde diversas técnicas de control mental, como el precursor método Silva, hasta algunas técnicas meditativas, e incluso estrategias aplicadas en su origen al mundo empresarial como el *coaching*.

¹²¹ Cfr. E 3P3, pág. 208 (SO 2, 144).

auténtico conocimiento nos hace fuertes, incrementa nuestra potencia, porque implica un punto firme de apoyo para resistir los embates internos y externos. Remite el autor en su demostración a la Segunda Parte de la *Ética* (E 2P11 y E 2P13), y nos recuerda en qué consiste la esencia del alma: «la idea del cuerpo existente en acto»¹²². Pero esa idea se compone de otras, adecuadas e inadecuadas.

En el escolio de la Proposición 3 incide en el aspecto negativo de las pasiones, en cuanto surgen de un conocimiento imperfecto que tiene el alma de sí misma, al ser incapaz de percibirse tal cual es sin la referencia a otros individuos. Esta «contingencia» derivada de la finitud de cada ser humano y que lo convierte en un ser que necesita a los otros, es el correlato necesario para comprender por qué estamos sujetos a las pasiones. Ahora bien, ¿podremos vencer esa negatividad y transformarla en fuerza productiva?¹²³ Según Kaminsky, las pasiones son negativas solo en el plano del conocimiento, pero no en el plano ontológico, porque las cosas que padecen, también actúan, ya que la esencia humana es la actividad:

La composición de los afectos es, aunque confusa, una actividad; por ello es que las definiciones de cada uno de los afectos, Spinoza las formulará no desde el estado pasivo de la 'affectio' sino desde el 'affectus': estados vivenciales de pasaje o transición de niveles de realidad o perfección¹²⁴.

De nuevo aquí aparece el problema de cómo enlazar el sustrato pasional con la razón, para que ambos integren un individuo sano, potente y libre; problema que Spinoza intentará resolver en la segunda parte del Libro Cuarto y en el Libro Quinto de la *Ética*.

B.2. ATRÉVETE A SER EL QUE ERES: EL *CONATUS*.

(LAS SUPERFICIES O CREANDO EL ESPACIO) (E 3P4-P8)

Para ejercer la actividad, para expandirse hay que poseer un potencial, y ese potencial ha de ser actualizado, manifestado. En eso consiste el *conatus*. Siguiendo con la metáfora interpretativa del inicio del apartado ante-

¹²² Cfr. E 3P3D, pág. 208 (SO 2, 145).

¹²³ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., págs. 70 y 71: «Se diría, en otros términos, que el hombre está sujeto a las pasiones porque es un ser necesario [...]. La pasión, junto con la negatividad que es de alguna manera su marca lógica, es lo que hay de más natural en el hombre, la cuestión sería entonces saber si este no podrá jamás escapar completamente de la lógica de esta naturaleza y comprometerse en acciones que no estén ya más enturbiadas por tal limitación».

¹²⁴ Cfr. Kaminsky, ob. cit., pág. 42.

rior, vinculando la línea con la acción, la superficie con el *conatus* y el cuerpo con los afectos primarios, toca ahora analizar el segundo aspecto; cuestión crucial en la teoría espinosista, porque el *conatus* se convierte en fuente originaria, tanto de los afectos como de la racionalidad. He utilizado como subtítulo para este apartado la expresión 'las superficies o creando el espacio', porque después de que el autor ha establecido que la línea o dirección adecuada de la vida —tanto en el plano teórico del conocimiento como en el práctico del comportamiento— es la actividad, se trata ahora de explicar de dónde y cómo surge ese potencial para actuar, o de qué manera es disminuido o perjudicado y nos lleva a la pasividad. Ese *crear espacio* metafórico es crecer, expandirse, poder más. Sabemos que hay que actuar y necesitamos la fuerza para hacerlo. Los dos pilares fundamentales de este análisis inicial de los afectos son, por tanto, la actividad y el *conatus*. El asunto del *conatus* lo va a desarrollar Spinoza en las proposiciones siguientes, desde la 4 a la 8.

La Proposición 4, en su formulación negativa, establece la potencia absoluta de cada cosa, dada por su esencia, si no interviene ninguna causa exterior. El autor defiende la vida como una fuerza tan poderosa que nunca buscará su autodestrucción, porque eso sería una contradicción. Entonces, ¿cómo se explicaría el suicidio? Para Spinoza las causas exteriores son las fuerzas de otros cuerpos que han afectado al propio cuerpo. Si esos encuentros han dejado huellas dolorosas, debilitantes, pueden arrastrar al individuo al suicidio. Para nada está de acuerdo el autor en este punto con la concepción estoica sobre un suicidio sereno, lúcido y al margen de las pasiones. Si un ser se destruye, es que fuerzas ajenas y más poderosas le han arrebatado la alegría de vivir. Casi podríamos relacionar —aunque con muchos matices— esta visión tan realista, e incluso cruda, con el fenómeno de la introyección que ha estudiado el psicoanálisis, y que se refiere a las captaciones inconscientes por parte del niño de un entorno hostil, incorporando *dentro* lo que percibe como bueno y expulsando *fuera* lo sentido como malo. El ser humano alberga una tendencia natural a la salud, a la vida, como lo determina su esencia, y cualquier desviación de ese deseo originario, solo se explica por la intervención de otros individuos más fuertes y destructivos. Ése sería el lado oscuro de los *encuentros*, pero además está el lado gozoso, los encuentros que nos potencian y nos hacen crecer. Así, se impone un cálculo sosegado e inteligente de los mismos para propiciar los buenos encuentros y evitar los malos, ya que en el fondo, toda cosa es en sí misma indestructible. Por eso es posible la liberación y el progresivo desembarazarse de la negatividad externa. El ser de cada individuo es siempre entero, intacto, sano. En medio de ese fuerte realismo, Spinoza abre la puerta de una solución ética, pero reconociendo previamente la importancia y la potencia de las fuerzas que están en juego.

Macherey analiza con detalle las consecuencias lógicas que se derivan de esta Proposición 4 para el sistema espinosista, y concluye que el ser de cada cosa «es la esencia misma de su existencia, que no es exactamente lo mismo que su esencia propiamente dicha»¹²⁵. Macherey deduce de este sistema que el ser de cada cosa es indestructible, aunque su existencia particular, que vista a los ojos de la esencia también lo es, pueda ser destruida por causas externas¹²⁶.

Según mi punto de vista, lo que se extrae de esta Proposición son dos elementos:

- a) La peligrosidad de algunos encuentros entre individuos de energías contrarias, que podría llegar a provocar la muerte.
- b) El tremendo poder de la vida para sobreponerse a esos encuentros, puesto que todo individuo es una esencia encarnada en una existencia con un impulso fortísimo de vivir, actuar, producir, ser.

Entre esos dos polos, de vida y muerte, Spinoza se va a decantar por la vida, pero con una lucidez de escalofrío, que le hará ver lo que otros no han visto, o han visto y ocultado, o manipulado: la lucha de fuerzas. Mignini afirma que tanto la ontología como la antropología del autor se basan en un modelo energético y no en uno substancialista¹²⁷.

La Proposición 5 amplía las consecuencias lógicas de la anterior: las cosas son contrarias entre sí, en la medida en que pueden destruirse unas a otras. De esta forma, es imposible que un individuo esté formado por elementos contrarios. Volvemos a salvar la integridad individual. Traigamos a colación la sabiduría de las etimologías, y recordemos que la palabra alemana *Heil*, significa 'salud' y también 'salvación' y, como adjetivo, 'entero', 'intacto'. Y ese individuo solo se constituye como tal en cuanto se manifiesta a través del *conatus*.

La noción de sujeto se reduce en Spinoza a la noción de *conatus*¹²⁸, que aborda por primera vez en su formulación positiva en la Proposición 6: «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser»¹²⁹.

¹²⁵ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 77.

¹²⁶ *Ibid.*, págs. 73-77.

¹²⁷ Cfr. Mignini, «Afectos en la potencia», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., pág. 177.

¹²⁸ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 78. «El sujeto es en cierto modo el reverso o el exterior del *conatus*, tal como este se manifiesta con motivo de los encuentros entre cosas cuyas naturalezas se contrarían, y nada más».

¹²⁹ Cfr. E 3P6, pág. 209 (SO 2, 146).

Cada cosa expresa a su manera la potencia de Dios. Esa potencia que permite que Dios sea y actúe es la misma que permite que las cosas sean y actúen. El *conatus* es potencia, es fuerza dirigida por la necesidad hacia el logro de conservar la existencia y acrecentarla. Es el *conatus* el que propiciaría una inercia de la liberación¹³⁰. Nadie es más fuerte que quien conoce sus debilidades (habría aquí una relación con la ética estoica). Sigamos el viejo adagio delfico: γνῶσθι σεαυτὸν («conócete a ti mismo»), y el verso pindárico: «¡Hazte el que eres!, como aprendido tienes»¹³¹. Se trata de conocer para transformarse. El conocimiento no es estéril, sino que posee repercusiones sobre el mundo, es actuante. La comprensión genera acción; la ignorancia, pasividad: La comprensión libera, desata; la ignorancia mantiene atado en servidumbre. La potencia de Dios penetra en todos los resquicios del ser, en virtud de lo cual cada cosa tiende por su *conatus* a ser lo que verdaderamente es, afirmación que resonará ampliamente en el Idealismo alemán. El *conatus* expresa mucho más que la mera supervivencia. No se trata de luchar desesperadamente por una situación precaria de vida, sino que alberga un sentido progresivo, puesto que implica un aumento de potencia. Es bueno aquello que aumenta nuestra potencia de obrar y malo aquello que la disminuye. Vemos ya aquí anticipado en cierto modo el concepto de efectividad y poder del Idealismo. Hay, pues, un desarrollo progresivo, un cambio, pero no de acuerdo a un *télos* prefijado¹³². No se cuenta con un arquetipo primordial al cual ir acercándose. Cada cosa debe desarrollarse según su propia esencia, su propio ser. Y ya no es solamente

¹³⁰ Vidal Peña, en la edición de la *Ética* que estamos manejando, cita en nota, pág. 209, la referencia a Delbos, que supo ver en el *conatus* una generalización metafísica del principio de la inercia, cfr. Victor Delbos, *Le spinozisme* (curso de La Sorbona 1912-1913), Société française d'imprimerie et de librairie, París, 1916 (París, Vrin, 1968). Sobre las posibles fuentes del *conatus* de Spinoza, véase *supra* capítulo segundo, apartado A.2.2., y nota 82.

¹³¹ Cfr. Píndaro, *Odas y fragmentos* (*Pítica* II 70), Madrid, Gredos, 1984, pág. 152.

¹³² Sobre la ausencia de sentido teleológico en el *conatus* espinosista, cfr. M. Schrijvers, «The *Conatus* and the Mutual Relationship Between Active and Passive Affects in Spinoza», en *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, ob. cit., págs. 63-80. Schrijvers considera que no hay teleología en la idea del *conatus*, y por ello critica la interpretación de J. Bennett, según el cual Spinoza utiliza conceptos teleológicos, como el de *conatus*, a la vez que procede de una manera no teleológica. Véase J. Bennett, «Teleology and Spinoza's *Conatus*», en *Philosophy*, 8, 1983, y *A Study of Spinoza's Ethics*, ob. cit. Además, para Schrijvers, este esfuerzo por perseverar en el ser o ser más, tampoco implica una carencia o una falta, sino deseo o tendencia hacia la expansión y se halla vinculado a la noción de actividad. Para Domínguez, en cambio, sí es posible hablar de una cierta finalidad inmanente en el *conatus* espinosista, que se refleja en una dinámica cognoscitiva de mejora a través de los géneros de conocimiento y/o una vía de liberación ética. Esa finalidad interna está lejos de cualquier parecido con una finalidad externa, y en este sentido Domínguez suscribe el análisis de Delbos. Cfr. Domínguez, *Patañjali. Spinoza* (escritos de Óscar Pujol y Atilano Domínguez sobre Patañjali y sobre Spinoza, respectivamente), Madrid, Pre-Textos Índika, 2009, págs. 176-178.

actualizar potencias, sino también, de alguna manera, crearlas. En el proceso de crecimiento no hay pautas fijadas de antemano. Es un proceso creativo, ético y estético. Cada uno debe labrar su ser. Pero a lo largo de este proceso hay decisiones, direcciones que nos acercan más a nosotros mismos, nos potencian, y otras que nos alejan, nos entristecen. Y eso es una intuición certera que experimentamos. Sentimos qué es lo que nos hace crecer y qué es lo que lleva a un camino muerto. Cada individuo tiene un compromiso intransferible con su vida y solo él es responsable de su trayectoria personal. Aun existiendo circunstancias determinantes, esto no implica una solución fija al conflicto. El ser humano es un crisol abierto, aunque esté determinado. Cada uno ha de realzar su esencia desde la peculiaridad que lo caracteriza. Me vienen ahora las palabras de Jacob Böhme: «Lleva cada alma un triunfo propio dentro de sí»¹³³. Cada ser humano lleva en sí mismo el momento del autorreconocimiento. Ese nítido instante en que uno se siente bueno, porque se siente entero, y se reconoce y se ampara en un recuerdo grato de plenitud que nos conecta con el sentimiento de totalidad.

Muchas lecturas caben del *conatus* espinosista, incluidas aquellas que lo vincularían en cierto sentido a la mística, por ejemplo, la mística oriental, aunque también hayan sido muy discutidas, dado el carácter inmanente de la teoría de Spinoza. Ahí reside una de las grandezas de su filosofía: la variedad de resonancias que despierta¹³⁴. Para Bodei, sin embargo, la ciencia intuitiva en la que culmina el *conatus*, el *ordo amoris* espinosiano, no alberga resonancias místicas¹³⁵. Según este autor, el *conatus* se relaciona con el poder de autoconservación y refleja un contraste mecánico y dinámico entre fuerzas de actividad y de resistencia internas a cada individuo. Los distintos grados de poder que el *conatus* alcanza en su tendencia expansiva se manifiestan también en los tres momentos o géneros del conocimiento: imaginación, razón, y ciencia intuitiva¹³⁶. Considera Bodei que el último

¹³³ Cfr. Jacob Böhme, *Aurora*, Madrid, Alfaguara, 1979, pág. 413.

¹³⁴ Bodei recoge algunas referencias bibliográficas al respecto, cfr. ob. cit., en nota 48 pág. 332: relación con la mística oriental (véase J. Wetlesen, «Body Awareness as a Gateway to Eternity: a Note on the Mysticism of Spinoza and its Affinity to Buddhist Meditation», en *Speculum Spinozanum 1677-1977*, 1977 y también *The Sage and the Way*, Maastricht, Van Gorcum and Comp BV, 1979; véase G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra il pensiero d'Oriente e d'Occidente*, Parma, Ed. Nuove Pratiche, 1989); en polémica con esta postura, aun sin rechazar ciertas fuentes místicas de Spinoza (véase H. G. Hubbeling, «The Logical Experiential Roots of Spinoza's Mysticism. An Answer to Jon Wetlesen», en *Speculum Spinozanum*, ob. cit.).

¹³⁵ Cfr. Bodei, ob. cit., págs. 332-344.

¹³⁶ *Ibid.*, págs. 66-67. Bodei reseña en nota 14, pág. 66, diferentes interpretaciones de otros autores sobre el concepto de *conatus*: vinculación con el hilozoísmo y las nociones de vida y actividad (véase H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Process*

grado, el amor intelectual de Dios, supone llevar el *conatus* al máximo potenciamiento de uno mismo, y es ahí donde ese principio de autoconservación se intensifica sin devenir egoísmo ni altruismo. La búsqueda de lo útil, la *utilitas*, es concebida como legítimo y natural derecho a autopreservarse, siguiendo casi la visión estoica en este sentido acerca de la comunión de todos los seres vivientes (*oikeiosis* o *conciliatio*) y su tendencia espontánea hacia lo que es propio, afín, útil, sin que haya contradicción en Spinoza entre este concepto de *utilitas* no posesiva y la felicidad y la virtud¹³⁷.

Otro autor que añade matices nuevos al concepto es Yovel¹³⁸. Este analiza el *conatus* a la vera de la razón, y considera que el *conatus* —desde una complejidad de niveles significativos— trasciende la mera supervivencia (nivel utilitarista de la autopreservación, vivir más), para transformarse en un esfuerzo por comprender, por dar sentido y valor a la existencia (nivel espiritual de la salud y la salvación, vivir mejor); de esta manera, el *conatus* inicial deviene *conatus intelligendi* (E 4P26), y el utilitarismo espinozista, un naturalismo espiritual.

Según Vidal Peña¹³⁹, la ley del *conatus* es un principio de identidad, es la identificación de esencia y de potencia, como aparece claramente formulado en la Proposición 7 de este Libro Tercero: *conatus* = esencia.

Para Matheron, el *conatus* no es un sobreañadido a nuestra esencia individual, sino que se confunde con ella y engloba todo nuestro ser; es el deseo de ser uno mismo, incluyendo los deseos particulares. El *conatus*, entendido como deseo o esencia individual, sobrepasa el egoísmo biológico, porque ya es consciente de sí y tiene la posibilidad de convertirse en conocimiento adecuado de uno mismo, es decir, lleva implícito un progreso de la conciencia¹⁴⁰.

of His Reasoning, Cambridge, Harvard University Press, 1934, y véase Zac, «Vie, conatus, vertu. Rapports de ces notions dans la philosophie de Spinoza», en *Archives de Philosophie*, XL, 1977, págs. 405-428), relación con la física de Galileo, Borelli, Hobbes y Huygens y su sentido de «esencia actual» del hombre (véase Jacob, «La politique avec la physique à l'âge classique. Principe d'inertie et conatus: Descartes, Hobbes et Spinoza», en *Dialectiques*, 6, 1974, págs. 99-121; véase N. Rotenstreich, «Conatus and Amor Dei: the Total and Partial norm», en *Revue Internationale de Philosophie*, XXXI, 1977, págs. 117-134; véase I. Filippi, *Materia e scienza in B. Spinoza*, Palermo, Flaccovio, 1985, págs. 82 y sigs.; véase A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit.; M. Messeri, *L'epistemologia de Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milán, Mondadori, 1990, págs. 155-161).

¹³⁷ Cfr. Bodei, ob. cit., págs. 323-330. Spinoza buscaría la conciliación entre la utilidad, la alegría individual y la felicidad pública, pág. 327.

¹³⁸ Cfr. Y. Yovel, «Transcending Mere Survival: From *Conatus* to *Conatus Intelligendi*», en *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, ob. cit., págs. 45-59.

¹³⁹ Cfr. Vidal Peña, en la edición de la *Ética* que estoy citando, en nota, pág. 209.

¹⁴⁰ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 83-102.

Esta misma idea acerca del desarrollo o expansión de la conciencia, implementada como eje del proyecto ético espinosista, es mantenida por S. Malinowsky-Charles¹⁴¹. Para esta autora, el *conatus* se define como la fuente de un automatismo de progreso consciente en el individuo. Ese dinamismo natural, de carácter necesario y automático, también puede jugar y de hecho juega un papel crucial en la relación de progreso cognoscitivo (paso al segundo y al tercer género de conocimiento), a través de los afectos bien dirigidos y útiles para el aumento de la potencia y también del conocimiento¹⁴².

Es importante destacar aquí que la ley última es siempre el *conatus*, es el que contiene la última palabra por encima de normas, leyes, mandamientos e imperativos morales. Ese perseverar en el ser que Kaminsky denomina «pasión de ser»¹⁴³, se podría vincular en cierta manera con el concepto de resistencia de Schelling, para el cual existir es resistir.

Y esa resistencia del *conatus* es indefinida (E 3P8), diría que inagotable. La inercia de la vida resulta tan fuerte que implica un tiempo indefinido. Por eso, en el proceso del despliegue del *conatus* no hay errores irreversibles, sino elementos que nos ayudan a aprender para aumentar nuestra potencia, a través de las lecciones primordiales que experimentamos en lo más profundo: la alegría y la tristeza. Del sentir y del padecer, aprendemos a actuar, porque aprendemos estrategias para encauzar adecuadamente la energía pasional.

Es Laurent Bove uno de los autores que más ha insistido en el lado estratégico del *conatus*¹⁴⁴. Partiendo del concepto con el que se inicia la *Ética*, el de *causa sui*, Bove enfoca la interpretación del espinosismo en torno al *conatus* como esencia singular, actual y productiva y manifestación por excelencia del dinamismo y autoproduktividad de lo real. Y puesto que la autonomía individual se gesta en la existencia como un combate de fuerzas, la potencia de afirmación y de resistencia que constituye el *conatus* deviene «una práctica estratégica de decisión de problemas y de su resolución»¹⁴⁵. Es mucho más que la mera supervivencia, ya que el *conatus* utilizará los instrumentos imaginativos y cognitivos (hábito, memoria, reconocimiento) de que dispone el propio ser humano para conseguir una mayor plenitud, aunque pueda tener consecuencias paradójicas en el plano

¹⁴¹ Cfr. Syliane Malinowski-Charles, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim, Geor Oms Verlag, 2004.

¹⁴² *Ibid.*, págs. 89-104.

¹⁴³ Cfr. Kaminsky, *ob. cit.*, pág. 43.

¹⁴⁴ Cfr. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, París, Vrin, 1996.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pág. 14.

político cuando los mecanismos de perseverancia y de resistencia estén al servicio de la servidumbre y la alienación¹⁴⁶. No estoy totalmente de acuerdo con esta última idea de Bove, en la medida en que el *conatus* implica potencia siempre, y que la servidumbre y el déficit cognitivo van unidos a un debilitamiento de esa potencia, de su capacidad de perseverar y de resistir. Sí comparto con él la idea tan interesante que sugiere acerca de la confianza como inicio y corazón del espinosismo: «El proyecto ético es pues reencontrar, en la lucidez de lo verdadero, la relación singular de confianza y de amor que a la vez envuelve y desarrolla toda vida en su esencial afirmación»¹⁴⁷.

Por todo ello me interesa ahondar en la noción de ‘esfuerzo’ (a pesar de cierto peligro de interpretación finalista que pueda conllevar el término y con la cual no estoy de acuerdo)¹⁴⁸, porque no solo implicaría una dimensión física, entendida como resistencia, sino también fuerza ontológica y moral. Al margen de que Spinoza deseche cualquier prejuicio voluntarista a la hora de explicar las acciones humanas y someta todo a las férreas leyes naturales (el *conatus* mismo manifiesta ese determinismo natural), lo cierto es que esforzarse por perseverar en el ser supone una fuerza sostenida, una direccionalidad fuerte hacia la vida y lo que esta conlleva: expansión y alegría. Si hay una tendencia natural hacia esos aspectos positivos, el *conatus* por sí mismo nunca podría llevarnos hacia la tristeza, el estancamiento o la muerte. Sin embargo, estos elementos negativos advienen con la misma naturalidad que los positivos. Esa polaridad viene marcada por los encuentros afortunados o desgraciados que se dan entre los individuos. La tendencia positiva de cada uno solamente se verá mermada o invertida si otros individuos más fuertes la contrarían. Hay aquí también ciertas resonancias hobbesianas, pero muy matizadas¹⁴⁹. El problema consiste en

¹⁴⁶ Ibíd., págs. 15 y 40-41.

¹⁴⁷ Ibíd., pág. 144.

¹⁴⁸ Deleuze es reacio a la explicación del *conatus* como esfuerzo: «Pues lo que él llama un esfuerzo por perseverar en el ser es el hecho de que efectúo mi potencia a cada instante, tanto como está en mí. De hecho, no es un esfuerzo... Me parece». Cfr. *En medio de Spinoza*, ob. cit., pág. 101. Corresponde a la clase titulada «Razón y demencia. Spinoza y la política». Para Bodei, la noción de ‘*conatus*’ no es tan importante como otras en la filosofía de Spinoza, ya que considera que deriva de las nociones esenciales de ‘potencia’ y ‘afecto’. También Matheron apunta que la traducción de *conatus* como ‘esfuerzo’ o ‘tendencia’ puede llevar a ciertos equívocos y dar al término un sentido finalista que no tiene en absoluto. Cfr. *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., págs. 80-81.

¹⁴⁹ Bodei explica las diferencias en la concepción del *conatus* entre ambos autores: el sentido de autoconservación en Spinoza conectaría con la tradición aristotélica de la *philautía* (amor propio) y la teoría estoica de la *oikeiosis* hasta alcanzar una dimensión comunitaria, mientras que en Hobbes se limitaría el sentido a la autoconservación defensiva o egoísmo. Cfr. ob. cit. pág. 328. Matheron señala también las diferencias entre la doctrina del egoís-

mantener esa tendencia firme a pesar de las oposiciones con que nos encontramos en la dinámica social. Existe un término japonés cuyo significado considero que se acerca mucho al *conatus* espinosista y que, curiosamente, proviene del mundo de las artes marciales; se trata del *kime*. El término 'kime' significa energía penetrante, final, y tanto en kárate como en otras artes marciales es el poder de la decisión que se manifiesta en una breve e intensa concentración de energía corporal y mental —en defensa y en ataque— para hacer frente al enemigo en el momento del impacto. Un *kime* eficaz ha de evitar cualquier pérdida de energía y enfocar el esfuerzo en obtener el máximo resultado con el menor coste energético¹⁵⁰. Esta estrategia permitirá obtener —aunque este no sea su fin último— el éxito en la lucha, y revelará la consecución de la automaestría o maestría del espíritu, en perfecta conjunción de la fuerza mental y la física. Si aplicáramos el *kime* al *conatus*, obtendríamos una potencia tan fuerte y bien encauzada que superaría los impactos de otros individuos, acrecentando nuestro bienestar y nuestra alegría, al evitar los drenajes pasionales.

B.3. EL CUERPO AFECTIVO: LOS AFECTOS PRIMARIOS (E 3P9-P11)

Completando la metáfora propuesta acerca de las líneas, las superficies y los cuerpos, llegamos por fin a estos últimos. Y así constatamos que la línea direccional activa del *conatus* que crea el espacio expansivo de la potencia, se plasma ahora en el cuerpo afectivo de los afectos primarios. Sabemos que hay que actuar, perseverar y expandirse. Pero, ¿cuál es el material con el que alimentar al *conatus*? Desde la Proposición 9 hasta la 11, el autor trata los afectos elementales que se refieren al alma humana y a partir de los cuales derivará la totalidad de la vida afectiva. Los tres afectos primarios son: el deseo, la alegría y la tristeza.

El deseo, que aparece en el escolio de la Proposición 9, es definido como «el apetito acompañado de la conciencia del mismo»¹⁵¹. El alma es consciente del *conatus*, del esfuerzo por perseverar en el ser, al margen de que posea ideas claras o ideas confusas, porque la conciencia se origina en

mo calculador de Hobbes y la teoría del deseo en Spinoza, que profundiza y sobrepasa con creces al filósofo inglés. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 85-90. Sobre el individualismo posesivo de Hobbes, véase C. B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

¹⁵⁰ 'Kime' se refiere a la concentración y máximo aprovechamiento de la energía corporal y mental que el karateca alcanza cuando golpea a su oponente, o se defiende. Se trata de conseguir la capacidad para atacar o defenderse sin titubeos, y terminar el ataque o la defensa con rapidez decisoria y seguridad.

¹⁵¹ Cfr. E 3P9S, pág. 212 (SO 2, 148).

las afecciones del cuerpo. Tenemos ideas porque tenemos afecciones, porque nuestro cuerpo recibe y produce efectos en su interrelación con otros cuerpos. Esa fuerza consciente es, o bien la voluntad para el alma, o bien el apetito cuando nos referimos conjuntamente a alma y cuerpo. Y a Spinoza no le interesa en este caso la forma de la voluntad, sino el apetito, es decir, el deseo. Ese elevar el deseo a un plano fundante de la vida afectiva implica, según Macherey, una relativización del papel de la conciencia y una nueva crítica a la ilusión del libre arbitrio¹⁵². Lo primario es que somos fuerzas deseantes, y de ahí se siguen muchos efectos, muchas consecuencias. Ese impulso vital es especialmente poderoso en el hombre, precisamente por la complejidad de sus efectos, aunque se halle presente en toda la naturaleza y vincule al ser humano con la totalidad. Y es en este escolio tan importante, donde Spinoza invierte todo el planteamiento de la moral tradicional: «Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno, porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos»¹⁵³.

El criterio moral no son las normas extrínsecas, sino el *conatus* consciente, el deseo. Esta inversión es revolucionaria, subversiva y lo acerca mucho a ciertos planteamientos de Nietzsche¹⁵⁴, cuando este critica la moral platónica y la cristiana, y propugna una voluntad de poder más allá del bien y del mal. Además, este criterio del deseo es infalible porque sigue los dictados de la naturaleza, de la auténtica esencia que nos dirige hacia la perseverancia en el ser y en nuestro ser. La moral tradicional había velado y enterrado esta fuerza con el peso de la culpa, del pecado y había convertido al hombre en un ser miedoso e impotente, amparado en falsos criterios de recompensa y castigo, que conducían a una hipotética inmortalidad. Antes que Nietzsche, Spinoza desenmascara este intelectualismo moral y propugna —no ya la represión de los deseos, de las pulsiones, de las pasiones—, sino su transformación, porque la razón ha de partir de esa realidad, ya que la razón misma surge de esa realidad. Solo si te conoces entero y no niegas lo que desees, podrás actuar en la línea adecuada que te dicta tu *conatus*.

¹⁵² Macherey considera que la referencia a la conciencia no añade nada al deseo ni modifica para nada la determinación originaria del deseo como apetito. Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 107.

¹⁵³ Cfr. E 3P9S, pág. 212 (SO 2, 148).

¹⁵⁴ Cfr. Martínez, *Materialismo, Idea de totalidad y Método deductivo en Espinosa*, ob. cit., pág. 113: «Tanto Nietzsche como Spinoza son defensores de las cosas existentes, de la vida, del hombre, y se dan cuenta que una metafísica de lo separado, de la trascendencia, no solo no defiende, sino que ni siquiera explica las cosas vivas y existentes. Además orientar la vida hacia el más allá supone sublimar, contradecir esta misma vida».

En palabras de Misrahi, «el deseo es el dinamismo existencial de los afectos»¹⁵⁵, que permitirá pasar del primer nivel de la conciencia (idea del cuerpo y de sus afecciones) al segundo nivel o nivel reflexivo (ideas de sus propias ideas)¹⁵⁶; de esta manera, el hombre es, en primer lugar, un ser de deseo y no un sujeto de conocimiento, pero precisamente, merced a la estructura misma del deseo podrá desarrollar adecuadamente su razón¹⁵⁷.

En este sentido, Matheron señala que Spinoza enriquece la noción de deseo al distinguirlo de la alegría y el amor, y al considerar que no tiene contrario, en cuanto se halla identificado con la esencia actual del individuo y puede ser concebido independientemente de cualquier referencia a un objeto externo¹⁵⁸.

También la psicología actual basada en estudios neuropsicológicos afirma que el deseo sería una emoción básica del comportamiento humano, y así da la razón al filósofo y lo convierte en todo un pionero de la psicología de las emociones¹⁵⁹. Con el hecho de traer el deseo a primer plano, Spinoza no está para nada haciendo una reivindicación del hedonismo sin más, sino una transformación: el deseo es el *conatus*, es la esencia del hombre, y la esencia del hombre es su propia naturaleza, por eso es buena, y no al revés. El deseo así entendido no es nunca contra natura. En las definiciones que figuran al final del Libro III, incide el autor sobre esta dimensión del deseo, que incluye el apetito, la voluntad, el impulso, y que sin un fin concreto en su origen, luego puede dar lugar a conflictos cuando entran en lid apetitos opuestos, producidos por causas concretas. El lugar de los conflictos afectivos no se sitúa en el origen del *conatus*, sino en las causas concretas, particulares de los encuentros entre individuos, que a veces desgajan al hombre, lo descentran, por ser fuerzas de distinta direccionalidad e intensidad¹⁶⁰. También Macherey constata la doble causalidad del deseo: una general vinculada al *conatus*, y las particulares unidas a las

¹⁵⁵ Cfr. Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, París, Delagrangé / Synthélabo, 1992, pág. 100.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, págs. 74-75. Misrahi interpreta el espíritu humano en Spinoza como «la conciencia de sí gracias a la mediación de la conciencia global del cuerpo propio y de la conciencia específica de las afecciones de este cuerpo», pág. 79.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, págs. 90-91 y 92-94.

¹⁵⁸ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 89-90.

¹⁵⁹ Cfr. Nico H. Frijda, «Spinoza and Current Theory of Emotion», en *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, ob. cit., págs. 235-261.

¹⁶⁰ Cfr. Allendesalazar, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, ob. cit., págs. 78-79: «Dos son los factores que separan su análisis de las concepciones abstractas o mecanicistas de los afectos: la fuerza del efecto y la naturaleza del entorno en el que nace y crece [...]. Pero al mismo tiempo al dejar de ser esencia abstracta, resulta que el afecto es indisoluble de su medio: nuestros deseos, lejos de ser absolutos, son absolutamente geográficos, porque ninguna pasión es la misma bajo constelaciones distintas».

circunstancias específicas de cada momento¹⁶¹. Por ello, gracias al *conatus* y a pesar de los efectos de causas adversas, el ser humano podrá ser capaz de extraer la máxima lección de esa lucha de fuerzas, para encauzar la energía hacia la consecución de logros. Así Bodei afirma la estrecha conexión entre pasión y conocimiento en Spinoza:

De manera distinta a Descartes, Espinosa considera las pasiones (una vez dominadas) como forma de conocimiento y no solo como instrumento de libertad. Cancela así la separación cartesiana entre alma y cuerpo y corta su tenue vínculo considerando paralelos el incremento o la disminución de la potencia de existir del alma y del cuerpo¹⁶².

Y más adelante: «Su paradigma es la metamorfosis de las pasiones en afectos, el reforzarse de un *conatus* capaz de vencer las resistencias, porque está satisfecho de las metas cada vez logradas»¹⁶³.

En la Proposición 10 continúa Spinoza afirmando la indestructibilidad intrínseca del cuerpo, tanto que el alma no puede albergar idea alguna contraria al cuerpo y, en consecuencia, tampoco en Dios puede haber ninguna idea contraria a nuestra existencia. Siempre lo negativo, lo destructivo, viene de fuera, nunca del propio *conatus*. El sí de Spinoza a la vida es tan rotundo como lo pudo ser el de Nietzsche; sin embargo, una de las diferencias fundamentales entre los dos autores, es que, mientras Spinoza abogará por la solución del amor intelectual de Dios y un ideal comunitario de hombres libres, Nietzsche culminará su filosofía en una voluntad de poder, individualista, aristocrática y devoradora de los más débiles¹⁶⁴.

Para el filósofo holandés, el cuerpo es tan importante porque los estados afectivos de alegría y tristeza que experimenta el alma, son concomitantes y sincrónicos con los encuentros y desencuentros que experimenta el cuerpo (E 3P11). El alma está comprometida con la existencia del cuerpo por medio de los afectos, lugar donde se dirime la encarnación del hombre. Tal es el entramado de estos dos modos, alma y cuerpo, que la idea de aquello que aumenta o disminuye la potencia del cuerpo, aumenta

¹⁶¹ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., págs. 111-113.

¹⁶² Cfr. Bodei, ob. cit., pág. 269.

¹⁶³ *Ibíd.*, pág. 302.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 344, nota (refiriéndose a Nietzsche): «El proyecto no es ya aquel de La Boétie o de Espinosa, de abandono de la servidumbre voluntaria o de una democracia en que los individuos se vuelvan colegialmente potentes a través de una equitativa redistribución del poder/derecho. Se retorna a los grandes 'peces' (cfr. *TTT* 377), a los Leviantes, a los 'gélidos monstruos' y a los aristocráticos representantes del futuro (los *Übermenschen*), que tendrán la fuerza y la facultad de devorar a los pequeños».

o disminuye la potencia del alma. La reivindicación de la corporalidad activa alcanza aquí sus más altas cotas.

En la actualidad son muchos los autores que destacan este aspecto de la ética espinosista, ya desde el campo de la neurociencia, la psiocología o la propia filosofía. Hemos señalado con anterioridad las ideas de Damasio. Siguiendo esta estela, Heidi Morrinson Ravven considera que muchos de los planteamientos de Spinoza anticipan ideas cruciales que la nueva neurociencia de la afectividad (el propio Damasio) y la nueva teoría cognitiva (Lakoff y Johnson) han descubierto; por ejemplo, el hecho de que la ética espinosiana emerja de bases biológicas del ser humano, dentro de una actitud muy alejada de la tradicional que las negaba¹⁶⁵. Para Ravven, la ciencia actual da la razón a la ética naturalista de Spinoza y se la niega a la ética dualista cartesiana. A este respecto, Ravven compara las ideas de Damasio y de Spinoza, insistiendo en sus similitudes: la defensa de que la afectividad tiñe y sustenta el pensar, de tal modo que las emociones expresan los mecanismos del organismo humano para autorregularse (homeostasis en Damasio y *conatus* en Spinoza); y el paralelismo entre mente y cuerpo en el filósofo, o la conexión entre emoción y cognición en el neurológico, que se localizan en ambos casos en imágenes que surgen en el cuerpo.

Recordemos por nuestra parte que la hipótesis de Damasio sobre los marcadores somáticos es perfectamente compatible con la función que desempeñan en Spinoza las pasiones de alegría y tristeza en relación con nuestra potencia¹⁶⁶. Damasio explica estos marcadores de la siguiente forma: antes de hacer ningún análisis racional sobre las consecuencias futuras de una acción, en la mente puede aparecer ya un sentimiento desagradable o agradable y fugaz; es un sentimiento que tiene que ver con el cuerpo (de ahí el nombre de 'somático'), y marca una imagen (de ahí el término 'marcador'). Las rotundas consecuencias de estos marcadores para nuestros procesos decisivos son claras:

¿Qué consigue el *marcador somático*? Fuerza la atención sobre el resultado negativo al que puede conducir una acción determinada, y funciona como una señal de alarma automática que dice: atención al peligro que se avecina si eliges la opción que conduce a este resultado. La señal puede llevarnos a rechazar, inmediatamente, el curso de acción, con lo que hará que elijamos entre otras alternativas. La señal automática nos protege de pérdidas futuras, sin más discusión, y entonces nos permite *elegir a partir de un número menor de alternativas...* Puede que

¹⁶⁵ Cfr. Heidi Morrinson Ravven, «Spinoza's anticipation of contemporary affective neuroscience», en *Consciousness and Emotion*, 2003, vol. 4, fascículo 2, págs. 257-290.

¹⁶⁶ Cfr. Damasio, *El error de Descartes*, ob. cit., págs. 204-235.

los marcadores somáticos no sean suficientes para la normal toma de decisiones en los seres humanos, puesto que todavía tendrá lugar un proceso subsiguiente de razonamiento y selección final en muchos casos, aunque no en todos. Los marcadores somáticos aumentan probablemente la precisión y la eficiencia del proceso de decisión. Su ausencia las reduce¹⁶⁷.

El marcador somático es para Damasio un sentimiento peculiar formado a partir de emociones que él considera secundarias y que se conectan, gracias al aprendizaje, a resultados futuros en determinados supuestos. Un marcador somático negativo sirve como un timbre de alarma. En cambio, un marcador somático positivo se convierte en un incentivo. A veces estos marcadores no corresponden a estados corporales reales, sino vicarios o encubiertos (Damasio emplea el término ‘como si’), pero igualmente funcionales y eficaces. Nuestros mecanismos de agrado o de rechazo habrán sido activados, aunque no seamos conscientes de ellos, y ahí residiría una posible explicación de la intuición humana.

Asimismo Ravven, después de analizar con detenimiento las ideas de Damasio, recoge las principales aportaciones de Lakoff y Johnson que tienen su anticipo en el filósofo holandés: la carnalidad de la mente significa que el pensamiento opera con el significado de metáforas tomadas de la experiencia corporal, lo cual hace que el pensamiento sea predominantemente inconsciente de estos procesos; por tanto, el cuerpo forma el pensamiento.

Respecto a la valoración tan positiva que Ravven realiza de la interpretación de Damasio sobre Spinoza, no siempre esta línea se ha sido compartida, y algunos estudiosos del filósofo holandés, incluso también de Descartes, critican la visión que Damasio nos ofrece, bien de Spinoza, bien de Descartes: por ejemplo, Jaquet y Kambouchner, respectivamente en sendos artículos, aunque desde posturas e intereses diferenciados¹⁶⁸. Jaquet desarrolla, en primer lugar, una valoración positiva de la aportación de Damasio a los estudios sobre Spinoza, en cuanto que el científico moderniza la teoría del filósofo desde los descubrimientos de la neurobiología, y por eso expresa la potencia y fecundidad que alberga el pensamiento espinosista; y ese planteamiento junto con sus descubrimientos científicos

¹⁶⁷ Ibid., pág. 205.

¹⁶⁸ Cfr. Jaquet, «Le Spinoza protobiologiste de Damasio», en *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, ob. cit., págs. 183-197. Y cfr. Kambouchner, «L'erreur de Damasio: la transition Descartes-Spinoza en psychophysiologie», en *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, ob. cit., págs. 199-215. Asimismo, recuerdo la crítica que Serrano efectúa de los planteamientos de Damasio: véase *supra* capítulo primero, apartado B.5., nota 224.

«pueden ser legítimamente considerados como complementos o desarrollos del programa espinosista de exploración de la potencia del cuerpo»¹⁶⁹; incluso la visión damasiana del *conatus* como *impetus* va en esa línea. Pero en segundo lugar, Jaquet plantea las divergencias entre la teoría de Spinoza y la interpretación forzada a la que esta se ve sometida por parte de Damasio. Según Jaquet, Damasio ejecuta una reducción de la mente al cuerpo, de tal manera que el cuerpo se convierte en el agente principal en la supuesta interacción mente-cuerpo, que sustituye ahora a la problemática del paralelismo. Concluye Jaquet su juicio sobre el «Spinoza protobiologista» que nos propone Damasio afirmando que, en el fondo, el neurobiólogo recurre a una serie de nociones confusas en su explicación (cerebro e imagen como mediadores entre mente y cuerpo), que lo alejan de Spinoza y lo acercan más a Descartes y a sus cualidades ocultas a la hora de aclarar la unidad psicofísica de mente-cuerpo. Para completar su crítica a Damasio, Jaquet se permite un juego de palabras en torno al título (traducido al francés) del libro del científico, *Spinoza avait raison*¹⁷⁰, y nos dice que «si Spinoza tenía razón, Damasio está equivocado, y si Damasio tiene razón, entonces no puede valerse de Spinoza»¹⁷¹.

Siguiendo este juego de palabras, pero esta vez referido a Descartes, Kambouchner critica la visión negativa que Damasio nos ofrece de Descartes en su obra *El error de Descartes*. En esta ocasión, el error de Damasio consistiría en una interpretación inconsistente de la filosofía cartesiana, centrada más en una vaga evocación de estereotipos, como el dualismo estricto de alma y cuerpo, que en un conocimiento profundo de las ideas de Descartes, especialmente en su última etapa, y de su tratamiento de las pasiones, reflejado en el libro *Las pasiones del alma*. Damasio, afirma Kambouchner, parece conocer mejor a Spinoza que a Descartes. La valoración tan asimétrica de los dos filósofos racionalistas por parte de Damasio conduce a Kambouchner hacia una peculiar lectura de las tesis más destacadas que aproximan Spinoza a Descartes, mucho más de lo que habitualmente reconocen los estudiosos de Spinoza y, en este caso, también el propio

¹⁶⁹ Cfr. Jaquet, «Le Spinoza protobiologiste de Damasio», ob. cit., pág. 197.

¹⁷⁰ Recordemos que ese es el título del libro de Damasio, *Looking for Spinoza*, en su edición francesa. La traducción española que yo utilizo ya está citada, *En busca de Spinoza*.

¹⁷¹ Cfr. Jaquet, «Le Spinoza protobiologiste de Damasio», ob. cit., pág. 197. Jaquet especifica el doble error de Damasio respecto a la doctrina espinosista de la eternidad del alma de la siguiente forma: primero, presuponer que en Spinoza la eternidad es una propiedad de la esencia y no de la existencia; segundo, atribuir al filósofo la idea de que el alma perezca con el cuerpo. Ninguna de las dos presuposiciones es cierta. Para Spinoza, la eternidad es una propiedad de la existencia (E 1Def8), y el alma sí es eterna, al menos la referida al entendimiento, aunque no la referida a la imaginación que sí perece con el cuerpo (E 5P40C y E 5P21). *Ibíd.*, págs. 195-196.

Damasio. Las tesis resaltadas por Kambouchner serían las siguientes: la definición espinosista de los afectos; la correlación entre capacidades del cuerpo y potencia de pensar que aparece en la *Ética*; y la no consideración de la fuerza del alma en Descartes como una variable independiente. Por eso, concluye Kambouchner que «no menos que Spinoza, también ese Descartes ‘tenía razón’»¹⁷². La óptica de Kambouchner es mucho más cartesiana que espinosiana, y en este sentido, discutible o, al menos, modulable.

En cualquier caso y al margen de las divergencias territoriales entre filósofos y científicos, y de los errores y cierta falta de precisión de Damasio en sus elucubraciones filosóficas, la aportación del científico a los estudios de Spinoza resulta especialmente valiosa y muy sugerente de cara a una adecuada utilización del cuerpo, de las emociones, para conseguir un bienestar y una homeostasis placentera en nuestra vida.

Prosiguiendo con el análisis de la Proposición 11, observamos la insistencia del autor en el papel insoslayable del cuerpo en la dinámica sensitiva, emotiva y cognitiva del ser humano. En la medida en que el cuerpo despliegue más capacidad de actuar, el alma será capaz de un pensamiento más potente y adecuado. ¿Por qué? Porque el alma se alimenta de afectos, y en función de lo que haga con ellos, obtendrá mayor o menor potencia o perfección. Esos grados cuantitativos de potencia se manifiestan en grados cualitativos de afectos, y viceversa. Así lo explica el autor en el escolio: «De aquí en adelante, entenderé por *alegría*: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por *tristeza*, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección»¹⁷³.

La alegría expande, permite el crecimiento, el despliegue de todas las potencialidades. Hace de los hombres seres libres y rebeldes, enfrentados al miedo y a la culpa. ¿Qué es lo bueno? Bueno es aquello que nos alegra.

La tristeza contrae, va unida a la impotencia de los hombres sometidos al miedo y a la culpa. ¿Qué es lo malo? Malo es aquello que nos entristece¹⁷⁴.

¹⁷² Cfr. Kambouchner, «L'erreur de Damasio: la transition Descartes-Spinoza en psychophysiologie», ob. cit., pág. 215. Con la expresión «ese Descartes» se refiere Kambouchner al Descartes autor de *Las pasiones del alma*.

¹⁷³ Cfr. E 3P11S, pág. 213 (SO 2, 149).

¹⁷⁴ Jaquet resalta una nueva originalidad de Spinoza frente a Descartes: Spinoza excluye la tristeza de las acciones del alma, ya que los afectos activos surgen del deseo y de la alegría, mientras que Descartes llega a incluir cierto tipo de tristeza, la intelectual, entre las emociones intelectuales que son acciones del alma (*Las pasiones del alma*, art. 92). Cfr. Jaquet, «La fortitude cachée et les affects actifs de fermeté et de générosité», en *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, bajo la dirección de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy, París, Kimé, 2003, págs. 15-26.

En el escolio también define y diferencia los afectos derivados: placer y dolor (que implican que una parte del hombre está más afectada que las demás), y regocijo y melancolía (en que todas las partes son afectadas igualmente), aunque todos ellos se refieren principalmente al cuerpo, como específica en las definiciones que aparecen al final del Libro III. A partir de ahora, es clara la estrategia del hombre: buscar aquello que produzca alegría y huir de, eliminar o transformar aquello que produzca tristeza. Toda la filosofía de Spinoza va a ser una defensa de las pasiones alegres y una crítica demoledora de las pasiones tristes. La alegría se alía con el *conatus* para alcanzar un criterio de verdad y un criterio moral:

Spinoza reemprende el camino de las luchas afectivas pero *instala la dimensión del poder de las pasiones alegres por sobre [sic] las potencias de las tristes*¹⁷⁵.

La pasión alegre es el *régimen de verdad* del conocimiento; pero este régimen no es un orden solipsista, narcisista o egoísta porque desde la inmanencia de mi propio ser reencuentro la necesidad del *otro*¹⁷⁶.

Tanto la alegría como la tristeza son tránsitos, pasos de un estado a otro, y no estados absolutos y consumados en sí mismos. Hay aquí una concepción dinámica de la vida y del ser, incluso cautelosa, porque no hay estados definitivos ni irreversibles. Cualquier estado de mayor o menor perfección del ser humano está sujeto a fluctuaciones. De ahí la importancia de la perseverancia, de la constancia (virtud estoica) para conservar y evolucionar, seguir creciendo. Spinoza insiste, tanto en el escolio como en las definiciones del final del Libro III, en la noción de transición o paso de un estado a otro, en ese flujo sin tregua de la afectividad. Y sin embargo, a pesar de los momentos de cierta detención que implica la tristeza, la fuerza del *conatus* es imparable y continua en su tarea hacia el aumento de potencia¹⁷⁷. Nada es definitivo, pero todo es conquistable. Esta mezcla de apertura y realismo otorga a la filosofía de Spinoza una fuerza poco común y un gran atractivo a la hora de interpretarla. Es una filosofía que *te prende* y ya no te *suelta* hasta que extraes de ella todas las posibles consecuencias

¹⁷⁵ Cfr. Kaminsky, ob. cit., pág. 137.

¹⁷⁶ Ibíd., pág. 139.

¹⁷⁷ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 125: «Así los cambios (*mutaciones*) que el alma no cesa de experimentar en el curso de su vida afectiva, donde ella está constantemente en tránsito, así pues en un estado de inestabilidad permanente, no alteran para nada la constancia del impulso por perseverar en su ser, que es constitucionalmente inalterable, y persiste imperturbablemente a través de la sucesión de estos estados transitorios, cuyo carácter intermediario los vuelve fundamentalmente ambiguos».

desde tu propio modo de acceder a ella. Por eso es un sistema filosófico tan potente.

C. EL ENTRAMADO AFECTIVO (E 3P12-P59)

A partir de la Proposición 12 y hasta el final de esta Tercera Parte, Spinoza va a desarrollar toda la compleja trama afectiva que se deriva de los tres afectos primarios (afectos secundarios y sus variantes) y las leyes que la sustentan (mecanismos asociativos y el papel del tiempo), para discurrir hacia el tratamiento de las relaciones personales con sus conflictos concomitantes, y desembocar en el camino de salida o de liberación a la servidumbre pasional, que no es otro que el de los afectos activos. Se trata de estudiar genéticamente ese aparente laberinto que nos ata, con el fin de encontrar lo que nos libera, en un continuo proceso de transformaciones o transmutaciones que no dejan de ser una ampliación de la visión de la conciencia, solo posible si se ha transitado por todos esos niveles pasionales hasta alcanzar niveles de mayor actividad, de mayor amplitud cognoscitiva. Apasionarse primero para desapasionarse después, desde una visión telescópica (racional, activa y finalmente convertida en amor intelectual), pero portadora de todo el acervo de lo vivido en niveles microscópicos (pasionales). Continúo de esta forma con la metáfora óptica inicial de este capítulo, ya que la considero crucial de cara a la interpretación de la teoría spinosista de los afectos.

C.1. LOS AFECTOS SECUNDARIOS (E 3P12-P20)

Desde la Proposición 12 hasta la 20 el autor estudia los afectos secundarios, derivados de la alegría y la tristeza, y cómo se va formando la noción de objeto en relación con la afectividad. El deseo es el fundamento de todos esos afectos. Lo que va a tratar Spinoza en estas proposiciones es cómo se fija, cómo se concreta el deseo. Y la respuesta es que va a ser la imaginación la que elabore o constituya al objeto, como un elemento relacional hacia el que tienden nuestros afectos. El deseo proyectivo constituirá nuestra relación con los objetos, expresada en ambivalentes amores y odios, a través de toda una serie de mecanismos asociativos, de transferencia, donde imaginación, memoria y temporalidad tienen todo que decir.

El alma se esforzará por imaginar aquello que potencia el cuerpo (E 3P12). La tendencia del *conatus* consiste en poner la imaginación a su servicio. La imaginación va unida a las ideas inadecuadas (E 2P17S) y al uso alienante que se ha hecho de ella, ya desde la religión, ya desde la polí-

tica. Sin embargo, resulta complejo desentrañar el papel ambiguo de las imágenes, ya que la capacidad de imaginar en sí misma considerada también manifiesta la tremenda potencialidad del pensamiento y, debidamente encauzada o explicada en virtud del conocimiento de sus causas, genera más fuerza en el cuerpo y en el alma:

[...] el plano ilusorio-imaginario no deja de ser una fuerza *positiva* pues coadyuva, si no lo atosigan, a procurar la tendencia afirmativa del hombre perseverante.

Al alma le repugna imaginar lo que ella rechaza, pero el imaginar no es repugnante para ella, todo lo contrario¹⁷⁸.

El error no reside en la capacidad de imaginar (nunca vamos a dejar de imaginar), sino en el desconocimiento de la génesis de esas imágenes (E 2P17S y E 2P35S) y en la influencia tan perniciosa que pueden tener en nuestras acciones, cuando hay una privación de visión clara y les atribuimos un nivel de realidad que no poseen.

La Proposición 12 se relaciona con la E 3P54, donde vuelve a insistir sobre lo mismo. De ahí, el gran poder de la imaginación que puede ser usado como fuerza motivante del ser humano y permitirle acceder a sus logros. Vista de esta forma, la imaginación constituiría un pivote clave del pensamiento positivo.

Pero la imaginación también fluctúa a la hora de elaborar objetos, situaciones y puede acarrear el proceso contrario: cosas que disminuyan la potencia del cuerpo (E 3P13). Sin embargo, en ella misma reside el remedio, porque el alma tratará de recordar cosas positivas que excluyan a las negativas. Un poder extraordinario, con muchos recovecos, pero que siempre ha de estar bajo el timón del *conatus*. Frente a la inercia de lo imaginario-debilitante, sometido al azar y al conocimiento confuso, habrá que contratar con la inercia de lo imaginario-fortalecedor, dirigido por el conocimiento adecuado. La morbosidad, la melancolía, vencidas por la alegría. Un valioso consejo extraemos: que nadie nos robe la alegría¹⁷⁹.

En el escolio define dos afectos, amor y odio, sobre los que va a tratar largo y tendido en las proposiciones siguientes: «El *amor* no es sino la *ale-*

¹⁷⁸ Cfr. Kaminsky, ob. cit., pág. 47.

¹⁷⁹ Ibíd., pág. 47: «El alma prefiere imaginar todo lo que sienta su perseverancia en el ser; no hay en Spinoza masoquismo existencial primitivo sino un estudio de la alteración alienada de los afectos. Cuando esto ocurre, es decir, cuando el alma imagina ideas consoladoras pero destructivas y negativas para su ser, el esfuerzo consistirá en una tarea de *rectificación pasional compensatoria*; un esfuerzo imaginario vital que recompone los desequilibrios 'recordando' y 'reviviendo' cosas que ahora, su propia existencia actual excluye de la realidad de las primeras, negativas».

gría, acompañada por la idea de una causa exterior, y el odio no es sino la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior»¹⁸⁰.

Cuando un objeto nos produce alegría, experimentamos amor hacia él; cuando nos produce tristeza, experimentamos odio. Y estos afectos producen consecuencias: el amor provocará el deseo de conservar junto a nosotros la cosa amada, mientras que el odio provocará el deseo de apartar, incluso destruir, esa cosa. En la definición 6 del final del Libro III¹⁸¹, Spinoza critica la idea tradicional del amor como sentimiento de unión entre amante y amado. Este sentimiento no es la esencia del amor, sino una propiedad suya. La voluntad del amante es la alegría por la presencia del amado. El amor necesita presencialidad y no es libre, según Spinoza (al menos, este tipo de amor). Esa «presencia» y esa «figura» de las que hablaba S. Juan de la Cruz desde su visión mística¹⁸², son para nuestro autor efectos del *conatus* que utiliza la imaginación para ser y ser más, idea alejada de cualquier misticismo o de la noción romántica del amor. Aquella idea o representación imaginaria no necesita de la presencia de la cosa amada. El amor imagina al objeto, al margen del objeto mismo. Spinoza realiza una desmitificación del sentimiento amoroso al uso (incluidas sus connotaciones finalistas)¹⁸³. En el Libro V nos ofrecerá un nuevo sentido de un amor vinculado al conocimiento verdadero: el amor intelectual de Dios, libre de causas externas.

C.1.1. *Mecanismos de asociación* (E 3P14-P17)

¿Cómo se explica la relación entre los afectos? ¿Existen leyes que den cuenta del flujo afectivo? Son los mecanismos asociativos: de contigüidad, semejanza y oposición¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Cfr. E 3P13S, pág. 216 (SO 2, 151).

¹⁸¹ Cfr. E 3Def6Ex, págs. 263-264 (SO 2, 263-264).

¹⁸² Cfr. S. Juan de la Cruz, *Poesía y Prosas*, Madrid, Alianza, 1982, pág. 69: «Descubre tu presencia, / y máteme tu vista y hermosura, / mira que la dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura».

¹⁸³ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 102-112. Matheron inserta el rechazo espinosista a la idea tradicional del amor dentro de su más amplia crítica a las causas finales y a la falsa ilusión de libertad.

¹⁸⁴ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 145: «Son los mecanismos de la asociación y de la transferencia los que, ellos solos, permiten comprender cómo se constituye lo que nosotros hemos llamado la relación de objeto, a través de la cual los afectos primarios, deseo, alegría y tristeza, directamente expresivos de nuestra naturaleza, de la cual ellos proceden, se fijan selectivamente, en el exterior de ellos mismos, sobre ciertas cosas de manera que orientan nuestras preferencias afectivas, y esto, bien seguro, sobre un fondo de arbitrariedad, de inestabilidad y de incertidumbre».

En la Proposición 14, la asociación de dos afectos se hace en función de su sincronicidad (contigüidad temporal), de tal forma que en el futuro cuando el alma sea afectada por uno de ellos, inmediatamente aparecerá el otro afecto concomitante. Este mecanismo ya nos está hablando de la complejidad de la afectividad, de las asociaciones que van surgiendo y la van convirtiendo en un imparable flujo de viejos y nuevos afectos. Este campo de estudio es difícil de abordar, pero no es un campo antirracional, porque se halla sometido a leyes y el conocimiento puede sacar buen provecho de él:

Establecemos una redefinición, por la vía del deseo, de la Razón. La concepción de Spinoza, alejada de las fórmulas intelectualistas, no se abisma en el irracionalismo. Su 'pasionalismo absoluto' es también recuperación de lo racional bajo el modo de reglas inmanentes de perseverancia, cuya materia es el deseo y sus efectos, pasiones fuertes e intensas¹⁸⁵.

Los afectos dejan en nosotros huellas, que la memoria afectiva se encargará de actualizar y de perpetuar en el tiempo, a veces condicionando en demasía la percepción actual, debido a esa presión de los afectos vividos en un pasado, pero de nuevo presentes. En ocasiones, el peso del pasado impide vivir plenamente el presente. Esto lo ha visto muy bien el psicoanálisis a través del estudio de los mecanismos neuróticos de represión. Pero en Spinoza, el análisis de estos condicionamientos no adquiere ningún sentido negativo. La memoria afectiva funciona como tal, al margen de cualquier valoración. La memoria puede ofrecer una doble faz: condicionar demasiado y provocar cierto estancamiento, o bien, enriquecer la calidad y cantidad de nuestros encuentros, gracias al aprendizaje que nos puede proporcionar. Spinoza abordará ambos aspectos.

La Proposición 15 es fundamental para comprender el componente azaroso de los mecanismos asociativos, ya que cualquier cosa, dependiendo de las circunstancias, siempre variables, puede provocar en nosotros deseo, alegría o tristeza. Entonces, no importa tanto el objeto, sino la forma, los elementos concomitantes que se dan en los encuentros entre dos cuerpos. Así el poder de la imaginación es resaltado, porque ya no estamos hablando de causas por sí mismas, sino de causas por accidente. Es lo que el psicoanálisis llamará la labilidad del deseo, que puede fijarse sobre cualquier objeto, sin importar qué tipo de objeto sea, y cambiar su fijación constantemente. Esta tesis espinosista resulta radical y subversiva porque desmonta las teorías voluntaristas y descubre un nuevo mundo ajeno a las leyes de la mora-

¹⁸⁵ Cfr. Kaminsky, ob. cit., pág. 27.

lidad y libre del pecado. Podemos amar u odiar cualquier cosa, al margen de lo que esa cosa sea. Para explicar esa repentina vinculación a los objetos, algunos autores (quizás aluda a los estoicos) han recurrido a las nociones de simpatía y antipatía para referirse a cualidades ocultas de las cosas (escolio). Para Spinoza, estas nociones se refieren a la semejanza de los objetos y no a esas cualidades ocultas, como va a desarrollar al final del Libro III en las definiciones 8 y 9 acerca de la inclinación (simpatía) y la repulsión (antipatía). Ambas se explican por causas ocasionales. Y es curioso cómo los hechos azarosos, banales, que provocan la asociación, luego se olvidan o se mantienen inconscientes, mientras que la asociación permanece. Ahora bien, estos mecanismos asociativos, ¿explican todos los afectos, incluidos los activos, como el amor intelectual de Dios? En el Libro V, este amor se formará en virtud de ideas adecuadas. Pero todavía nos hallamos de lleno en el mundo de los mecanismos asociativos y de transposición, como se refleja en la proposición siguiente.

La relación de semejanza que imaginamos entre las cosas hace que estas provoquen los mismos afectos, aunque no sean causas eficientes de ellos (E 3P16). De nuevo la variabilidad en el mundo afectivo. Nuestros afectos no son provocados por las cosas en sí mismas, sino por ciertos aspectos parciales y por las relaciones entre las cosas, relaciones dadas por la imaginación y por causas ocasionales, es decir, ideas inadecuadas. Por si todo esto no fuera de por sí harto complejo, sigue Spinoza desbrozando los rostros múltiples de la ambivalencia afectiva.

La imaginación de una misma cosa puede provocarnos amor y odio a la vez (E 3P17). Ese mundo de las pasiones enfrentadas en el corazón del hombre es palpito fiel del Barroco, de las tensiones y contradicciones de una atmósfera desgarrada entre extremos, buscando el equilibrio o la síntesis capaz de conciliar los opuestos. El corazón del hombre es el nivel donde luchan sin piedad fuerzas opuestas. Shakespeare supo plasmar en la literatura de modo magistral el *animus passionalis* de la época, escarbando así hasta las entrañas para sacar a la luz ese sustrato dionisiaco del ser humano, que los griegos ya atisbaron¹⁸⁶. Tal es la hondura de este sustrato, que solo puede llegar a ser bueno quien conoce previamente su maldad, su sombra. El Idealismo de Schelling volverá a esta lectura de la gran paradoja humana, que nos sitúa en tierra de nadie, a caballo entre los dioses y los demonios¹⁸⁷. Las resonancias neoplatónicas son claras en esta visión: la

¹⁸⁶ Cfr. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1985. En esta obra el autor nos ofrece una visión nueva sobre el sustrato profundo de la cultura griega en relación con el chamanismo, el orfismo y el origen del teatro.

¹⁸⁷ Cfr. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ob. cit. En esta obra donde se centra en el problema de la libertad

naturaleza humana se constituye en un mundo intermedio, difícil y paradójico, porque es donde la razón se encarna, se materializa y se constituye también. Spinoza no maneja un concepto de ontología pura ni tampoco de ontología contaminada: el lugar del ser es el lugar de la mezcla, y esa mezcla no es mala ni buena, simplemente es, y es naturaleza. Ese aspecto intermedio del padecer y del hacer humanos será el punto de partida indispensable de la reflexión existencialista, y de cualquier filosofía que niegue el dogmatismo metafísico dualista y defienda el realismo y la dignidad humana.

El ser humano fluctúa entre afectos contrarios —prosigue Spinoza en el escolio—. Esa continua fluctuación pasional nos habla de un ser vivo, dinámico, fuerte y frágil a la vez, porque en él no hay nada definitivo. Ese polimorfismo de los afectos nos convierte en seres plásticos, maleables, siempre cambiando y alterando nuestro potencial energético, en función de la conjunción de causas eficientes y causas por accidente. Este último ejemplo es el que ilustra el autor, aunque no niega que la fluctuación puede ser producida por la conjunción de causas eficientes solamente. No hay rigidez, no hay fijeza, no hay centro, no hay sujeto y, sin embargo, en medio de ese caudal cambiante de afectos, el hilo conductor está presente: es, ahora y siempre, el *conatus*, que ampara el continuo fluir de la realidad. La ambivalencia, el contagio afectivo en que nos hallamos inmersos es el pan nuestro de cada día¹⁸⁸. Nunca nuestra relación con las cosas es sencilla y unívoca, sino que en cada interacción hay muchos elementos implicados, algunos de ellos opuestos entre sí. Por tanto, se impone la búsqueda de un equilibrio —sabemos que frágil— que amortigüe todas esas tensiones en juego. ¿Puede el ser humano enfrentarse a ese fluir de estados de continua incertidumbre, sin perder la cordura? La solución de Spinoza será la figura del sabio y la comunidad de sabios (Libro V), un sabio que conoce, intuye y ama porque ha conseguido transitar, aunque nunca totalmente, desde los

y también en su relación con el problema del mal, llega a afirmar lo siguiente: «Por eso es también completamente correcto decir que aquel que no tiene dentro de sí ni la materia ni las fuerzas del mal es también incapaz del bien, de lo que en nuestros tiempos hemos visto suficientes ejemplos. Las pasiones a las que declara la guerra nuestra moral negativa son fuerzas de las cuales cada una tiene una raíz común con la virtud que le corresponde. El alma de todo odio es el amor, y en la más violenta ira solo se está manifestando la quietud irritada y excitada en su centro más íntimo», pág. 267.

¹⁸⁸ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 160: «Ahora bien este caso extremo hace resaltar un carácter esencial de nuestra constitución afectiva: la polaridad de sus movimientos, divididos entre dos orientaciones de sentido inverso, es el índice de una fundamental ambivalencia, que, de hecho, marca potencialmente todos nuestros estados afectivos, instanlándonos a cada momento, pasionalmente y pasivamente, dentro de una insoportable situación de amor-odio».

dos primeros grados de conocimiento (imaginación y razón) hacia el tercero, la ciencia intuitiva.

La oscilación afectiva junto con sus consecuencias y remedios, ha sido destacada por los estudiosos del autor. Así Martínez la conecta con el concepto de 'fortuna', de honda raigambre clásica (también estoica), pero transformado en el Renacimiento y en el Barroco¹⁸⁹. La fortuna aparece ahora con su doble faz: leyes naturales necesarias (aspecto externo inmodificable) y ocasiones o posibilidades que pueden ser aprovechadas en beneficio propio (aspecto interno manejable). Por eso la fluctuación del ánimo brota del impacto (perplejidad y conflicto) que provoca en nosotros esa combinación fortuita de causas externas. La duda mental se refleja en esa oscilación afectiva. Martínez relaciona la idea de fortuna con el concepto espinosista, ya desteologizado, de «gobierno de Dios» entendido como el conjunto de leyes naturales que pueden actuar de forma inesperada, pero no contingente, sobre los asuntos humanos. Como ejemplos concretos de la fluctuación, Martínez recoge los siguientes: la oscilación entre miedo y esperanza, entre amor y odio (la envidia y los celos). Esa oscilación expresa a las mil maravillas la situación de servidumbre y pasividad en la que habitualmente se halla el ser humano frente al poder de las causas externas.

Otro autor que analiza este concepto de lo fortuito es Moreau¹⁹⁰. Según este, en toda oscilación afectiva o experiencia de exterioridad —uno de cuyos más vivos ejemplos es la superstición— hay tres condiciones: variabilidad (inconstancia), opacidad (ignorancia) y fuerte productividad pasional (miedo y esperanza)¹⁹¹.

Evelyn Guillemieu aplica el paradigma pendular a la teoría espinosista de los afectos, de tal manera que cuerpo (fisiología) y mente (psicología), en cuanto sistemas dinámicos, se comportan como un péndulo¹⁹². Así

¹⁸⁹ Cfr. Martínez, «Fortuna y *fluctuatio animi*», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 107-117.

¹⁹⁰ Cfr. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, ob. cit.

¹⁹¹ *Ibid.*, págs. 467-483.

¹⁹² Cfr. Evelyn Guillemieu, «El paradigma pendular en la teoría spinozista de los afectos», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 93-106. Guillemieu señala el conocimiento que Spinoza pudiera tener de este paradigma físico gracias a su relación con Huygens, y añade que dicho paradigma sería más pertinente para interpretar la doctrina espinosista de los afectos que el modelo de la mecánica de choques cartesiana. Deleuze critica la metáfora de la vibración y del péndulo que en otro contexto emplea Guérout para referirse a las relaciones de movimiento y reposo que se dan en los cuerpos (los individuos concebidos como péndulos compuestos). Deleuze prefiere hablar de relaciones diferenciales vinculadas al cálculo diferencial para tratar las relaciones entre las partes que componen al individuo como esencia singular. En cualquier caso, ni Guérout ni Deleuze se están refiriendo al asunto de los afectos en este sentido. Cfr. Deleuze, *En medio de Spinoza*, ob. cit.,

pues, la fluctuación del ánimo se puede explicar como un movimiento oscilatorio, y el buen gobierno de los afectos radicará en el conocimiento de las relaciones de las fuerzas mentales internas y de las causas de su desestabilización:

Sea como fuere, la explicación psico-mecanicista de las pasiones encuentra una nueva vía reforzando el valor explicativo de la idea de equilibrio. Los sentimientos pasivos no son tan solo fuerzas violentas que la mente debe retener o canalizar (las nociones de presión y empuje son demasiado parciales); semejantes a las olas, las ondas afectivas son movimientos oscilatorios y, por tanto, regulables dentro de sus propios principios. La regulación del movimiento pendular se convierte en una cuestión de sumo interés¹⁹³.

En cualquier caso, los remedios para ese estado fluctuante no serán fáciles de aplicar, aunque sí resulten mucho más asequibles de dilucidar en el plano teórico. Y el filósofo holandés irá desbrozando el camino geométrico que nos lleve a la liberación salvadora. Por ello, en medio de este conflicto —*fluctuatio animi*— que analiza en el Libro III, Spinoza recurrirá a un elemento crucial —el tiempo— para dirimir un cauce adecuado, que permita salir del impasse de la contradicción. ¿Será el tiempo la solución, la cura de los conflictos afectivos? Esto lo tratará en las tres proposiciones siguientes.

C.1.2. *El papel del tiempo* (E 3P18-P20)

Cuando tenemos presente la imagen de una cosa que nos produce alegría o tristeza, el afecto en sí mismo es ajeno al hecho de que la cosa pertenezca al pasado o sea una proyección de futuro, ya que es la presencialidad de la imagen la que provoca el afecto (E 3P18). La fuerza de las imágenes vinculadas a la fuerza de los afectos es tan grande¹⁹⁴, que no importa si los hechos sucedieron hace mucho tiempo o imaginamos que van a suceder en un plazo más o menos largo. Sirvan como ejemplo esas inqui-

págs. 389-397. La referencia corresponde a la clase titulada «Infinitamente pequeños, relaciones diferenciales y grados de potencia».

¹⁹³ Cfr. Evelyne Guilleméau, «El paradigma pendular en la teoría spinozista de los afectos», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., pág. 99.

¹⁹⁴ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, pág. 171: «el punto de vista de la estructura prevalece sobre el de la génesis: enseguida los afectos actúan sobre el alma, en el interior de la cual son elaborados como si ellos mismos dispusieran de un *conatus* propio».

nas familiares que, a veces, se prolongan durante generaciones, e incluso se olvida el origen concreto del conflicto, pero resulta muy difícil desactivarlas. En este caso, me refiero especialmente al afecto destructivo: el odio y sus derivados. Y el mecanismo de desactivación ha de ser siempre la verificación, la contrastación con la realidad, que transmute ese afecto en su contrario. La ventaja de esa verificación continuada es que puede ir desarticulando poco a poco la inconstancia afectiva: «[...] resulta de ello que los afectos surgidos a partir de tales imágenes no son muy constantes, sino que, por lo general, están perturbados por las imágenes de otras cosas, hasta que los hombres adquieren una mayor certeza sobre la efectiva realización de la cosa»¹⁹⁵.

Según Pina Totaro, el papel cada vez más importante que adquiere el tiempo en la *Ética*, especialmente en los dos últimos libros, va unido a su novedosa concepción de la memoria¹⁹⁶. La variabilidad continua de la memoria a través del tiempo hace que la reactivación de los recuerdos genere diversas reacciones en nosotros y por ello, gran desasosiego. Pero también la memoria y el tiempo nos proporcionan armas para reordenar recuerdos y afectos:

En cuanto sujetos en continua mutación (*nos in continua vivimos variatione*) y dotados de una mente que se percibe a sí misma en el tiempo, nosotros somos nuestra memoria; pero los recuerdos se desgastan, no permanecen inmóviles, se destruyen, de suerte tal que cuanto más la mente esté en condiciones de conocer a través del tercer tipo de conocimiento, tanto más este proceso mismo de reorganización y reconstrucción de la memoria permitirá controlar aquellos afectos *qui mali sunt* y que son contrarios a nuestra naturaleza, permitiéndonos por último ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo con arreglo al orden del intelecto¹⁹⁷.

Ampliando el abanico de nuevos sentires en el flujo vital, Spinoza define, en el esolio segundo de P18, una serie de afectos secundarios, completados con las definiciones que aparecen al final del Libro III¹⁹⁸:

- La esperanza es la alegría inconstante de una imagen dudosa.
- El miedo es la tristeza inconstante de una imagen dudosa.

¹⁹⁵ Cfr. E 3P18S1, pág. 220 (SO 2, 155).

¹⁹⁶ Cfr. Pina Totaro, «Nota sobre la memoria y la teoría de los afectos», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 215-221.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pág. 221.

¹⁹⁸ Cfr. E 3AD12-17, págs. 264-266 (SO 2, 194-195).

Los dos afectos van unidos: «no hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza»¹⁹⁹. Ambos se dan cuando hay duda, cuando no existe una certeza de algo. La duda implica una apuesta hacia los dos lados de la balanza y fluctúa continuamente²⁰⁰. No es baladí que encabecen esta nueva lista de afectos nada menos que la esperanza y el miedo, dos pilares y también escollos del entramado social, político y religioso (recordemos las enseñanzas del TTP y del TP). Aunque se experimentan en el presente, ambos van unidos al tiempo pasado y futuro, a la imaginación por tanto.

- La seguridad es la esperanza sin duda. En ella no hay duda, sino certeza total (estado deseable o mejor dicho, deseado para actuar). La duda dificulta la acción, la seguridad la facilita, porque estabiliza los afectos y permite el paso desde la contingencia y fragilidad de las cosas a la certeza sobre los resultados de nuestras acciones.
- La desesperación es el miedo sin duda.
- La satisfacción es la alegría de una imagen pasada de la que dudábamos.
- La insatisfacción es la tristeza contraria a la satisfacción.

En una serie de proposiciones va a tratar a partir de aquí de nuevo sobre los afectos de amor y de odio.

La supuesta generosidad del amor que quiere el bien para el ser amado es explicada por Spinoza como la necesidad del individuo de aumentar su potencia, de alegrarse ante la conservación de lo que ama, y de entristecerse ante su destrucción (E 3P19), sin mediación alguna de la voluntad.

Y por la misma razón, la imagen de la destrucción de aquello que se odia generará gran alegría (E 2P20). Este planteamiento realista está prelu-diando a Nietzsche cuando predique seguir el instinto natural frente a la moral hipócrita. Ahora bien, cabe preguntarse si la alegría que se produce en este caso es similar a la del caso anterior. La afectividad revela un narcisismo en el individuo que se siente atraído por los objetos debido a beneficios imaginarios, guiados siempre por el criterio de utilidad²⁰¹.

¹⁹⁹ Cfr. E 3AD13, pág. 265 (SO 2, 194).

²⁰⁰ Cfr. Kaminsky, ob. cit., pág. 58: «El tiempo pasado y el futuro poseen, para la imaginación, *igual* entidad que el tiempo presente, salvo que una afección dada esté acompañada por la imagen (o imágenes) de más de uno de esos tiempos. Pero, aun así, no es de la naturaleza de la imaginación percibir las cosas 'sub specie aeternitatis' sino que, el rasgo que le es propio es la *vacilación*, algo parecido a una *temporalidad oscilante*». Y el siguiente fragmento: «Spinoza señala que las imágenes de las cosas pretéritas o por venir *son más perturbadoras* e inducen a mayores vacilaciones, incertidumbres e inconstancias. El pasado y el futuro juegan su eficacia afectiva en el presente imaginario», pág. 59.

²⁰¹ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 182: «Ahora bien, este fantasma narcisista va a alcanzar un grado de desarrollo

Ese impulso deseante que se concreta y se metamorfosea en el tiempo, creciendo y decreciendo al ritmo de los encuentros de fuerzas y de nuestra elaboración imaginaria, nos conduce ahora a un posible camino de progresivo aumento de conciencia a través de las relaciones personales. Cuando se descubre el ritmo de la temporalidad y se supera el hastío de lo eternamente repetido, un nivel emergente y más amplio permite transmutar esa vivencia en conciencia. La intuición de que el amor y el bienestar humanos puedan convertirse en algo más que una asociación de estímulos, cambiante y efímera, cobra carta de naturaleza cuando la saturación de la experiencia de temporalidad nos traslada a un nuevo foco vital. Quizás adueñarse del propio tiempo también sea una estrategia para templar pasiones. El simbolismo de la virtud de la templanza implica dominar la impaciencia y saber sostener los embates temporales desde la maestría de conocer el momento apropiado para actuar²⁰². El saber esperar de esta virtud no conlleva una esperanza imaginaria y pasiva, sino la sabiduría de haber vivido el tiempo suficiente para descubrir el ritmo subyacente a la propia vida —difícil será encontrar esta virtud entre los más jóvenes— y fluir con él hacia nuestra salud verdadera. Y tal vez la forma más rápida y eficaz de comprender ese ritmo —aunque no por ello eximida de sufrimiento— sean las relaciones personales.

C.2. RELACIONES PERSONALES (E 3P21-P57)

El camino sefirótico del tiempo vinculado al individuo nos lleva a una ampliación: las relaciones personales, los otros. Esta visión más grande permite un mayor conocimiento de lo afectivo y más medios para su mejora y transformación. Quizás, de la misma forma que la relación con los otros nos sumerge en las experiencias paralelas de la fugacidad de lo vivido y el estancamiento en posiciones rutinarias y obsesivas, nos puede llevar tam-

verdaderamente extraordinario, cuando nuestra afectividad se va a detener en cosas que, sin que ellas cesen de sernos exteriores, pueden identificarnos más estrechamente todavía, porque ellas mismas son portadoras de afectos que parecen reflejar los nuestros como en un espejo, en el cual se multiplican y se complican todavía más los juegos de asociación y de transferencia cuyo principio acaba de ser establecido».

²⁰² La templanza es una de las cuatro virtudes cardinales. Las otras son justicia, prudencia y fortaleza. Su representación artística —aun con variantes— mantiene unas constantes: en la Edad Media y el Renacimiento se representaba mediante una mujer que vertía líquido de una vasija a otra, para mezclar el vino y el agua. Los elementos más significativos de esta representación simbolizan lo siguiente: el cántaro y la antorcha, la moderación sexual; el reloj, la vida metódica; la brida, el control de la ira. Cfr. James Hall, *Diccionario de temas y símbolos artísticos*, Madrid, Alianza, 1996 (ed. original, 1974), pág. 349.

bién a la plenificación del sentido de la vida y a la transmutación de lo caduco y de lo imaginario en presencia activa de la eternidad. Los otros son muy importantes en la ética de Spinoza, y no solamente por la frecuencia e intensidad de los malos encuentros, sino por la posibilidad de hacernos más sabios en comunidad con ellos (recordemos las tesis de Matheron)²⁰³. La inversión de la pasión en afecto no brota nunca de una individualidad cerrada, opaca y aislada, sino de probarnos a nosotros mismos en los encuentros con los demás individuos. Las relaciones intersubjetivas —campo abonado por lo demás para temores y falsas esperanzas— se constituirán en el matraz alquímico más eficaz para sacar a la luz todo lo que creemos ser y que no nos deja ser de verdad. Esa labor de limpieza convertirá nuestra microscópica opacidad en macroscópica transparencia. Una visión amplia siempre aclara las cosas. La visión temporal constreñida a las circunstancias se aligera con el ojo sereno de la eternidad. Difícil, cuando todos sabemos qué hacer pero no sabemos cómo, o no podemos encontrar la constancia, convicción o responsabilidad para llevarlo a cabo.

C.2.1. *La urdimbre que nos ata o nos libera* (E 3P21-P34)

A continuación el autor analizará la compleja red de las relaciones personales a la luz de los afectos (desde la Proposición 21 a la 34). Del individuo al mundo a través de los hilos, a veces cadenas, de la afectividad. Y ahí descubro otra vez la ampliación de la visión, el cambio de perspectiva óptica: de lo pequeño a lo grande. Un método y hasta un modo de pensar ópticos, aplicados al estudio de la realidad afectiva. En esta larga serie proposicional, Matheron introduce una subclasificación más precisa. Una, acerca de la derivación afectiva originada por el fenómeno de la identificación, ya sea positiva o negativa, que se daría en tres etapas: origen (P19-P20), desarrollo (P21-P24) y consecuencias (P25-P26)²⁰⁴. Otra, las relaciones interhumanas (P27 y P29-P32) en tres modalidades: relaciones interhumanas directas, relaciones imaginarias hombre-Dios (el Dios de los ignorantes antropomorfizado) y relaciones interhumanas mediatizadas por esta divinidad²⁰⁵. Teniendo en cuenta estas matizaciones, veamos el proceso que nos propone Spinoza.

El grado de comunicación entre los amantes genera un contagio afectivo, de tal manera que el amante se sentirá alegre o triste en la medida que

²⁰³ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit. y *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París, Aubier Montaigne, 1971.

²⁰⁴ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 143-150.

²⁰⁵ *Ibid.*, págs. 150-191.

imagina a su amado de la misma forma (E 3P21). El amor hacia el otro adquiere una gran importancia en orden a aumentar o debilitar nuestro propio *conatus*. Lo que está postulando implícitamente Spinoza es que el individuo, unido a otros por afectos de amor, puede ser mucho más fuerte que el individuo aislado, porque las potencias no solo se suman, sino que se multiplican. A través de este sistema deductivo encontramos una explicación racional de los actos heroicos de fuerza sobrehumana hechos por amor. Ese afecto amoroso es una energía expansiva, creadora, generadora de cohesión en medio del caos. Recordemos aquí la teoría de Empédocles sobre las dos fuerzas cósmicas que, unidas a los cuatro elementos, producen el devenir del cosmos. Y en el caso del amor o armonía, lo que se generaba era unión. Detecto muchas concomitancias entre estos dos autores, aunque a este respecto Empédocles se refería a una fuerza cósmica y no a un sentimiento humano, como sí hace Spinoza²⁰⁶. Sin embargo, también esa reciprocidad afectiva que se refleja en la presente proposición tiene su otra cara: el riesgo de sufrir, de entristecerse por el ser amado cuando este sufre. Ya no es únicamente penar por uno mismo, sino por otra persona. El ejemplo más diáfano es la relación de profundo amor entre padres e hijos. El sufrimiento del hijo acrecentará el de los padres hasta límites, muchas veces lacerantes. Es el riesgo del amor, la posibilidad de sufrir. Por eso, muchas personas se retraen ante este afecto, utilizando todas las estrategias posibles de una personalidad enferma. La frialdad afectiva también será objeto de estudio del psicoanálisis.

La onda de la resonancia afectiva se expande de dos a tres y a más individuos. Los afectos constituyen nuestra forma inmediata y natural de relación. Somos en la medida en que sentimos, en la medida en que nos sentimos afectados y afectamos a los demás. Spinoza intuye la importancia de la afectividad en la formación de la identidad y de las relaciones intersubjetivas, y con ello anticipa algunas de las ideas de investigaciones actuales en neurociencia.

Según Ravven, la imitación de los afectos de la que nos habla Spinoza puede relacionarse con la teoría de las neuronas-espejo del neurólogo italiano Vittorio Gallese²⁰⁷. Este científico de Parma plantea la hipótesis de que en los seres humanos se activan las mismas zonas de neuronas cuando sentimos que cuando vemos que otros sienten lo mismo. A estas neuronas

²⁰⁶ Quizás el conocimiento de las ideas de Empédocles le pudo venir a Spinoza a través del libro de León Hebreo, en el cual este cita las ideas del autor presocrático por mediación de Aristóteles. Cfr. *Diálogos de amor*, ob. cit., pág. 86.

²⁰⁷ Cfr. Ravven, «Spinoza's anticipation of contemporary affective neuroscience», ob. cit.

las denomina ‘neuronas-espejo’²⁰⁸. De alguna manera, la acción-observación de lo que otras personas hacen o sienten implica la acción-simulación de esos gestos y esos sentimientos en el sujeto que lo observa. Esos procesos biológicos desempeñan la función de mecanismos de adaptación a un entorno social y también nos sirven para predecir las consecuencias de la acción. En cierto sentido la empatía, aunque Gallese prefiere el término ‘variedad compartida’, brota de esa base neural que nos permite el reconocimiento previo de los otros y de sus acciones y sentimientos antes de cualquier racionalización. El contagio afectivo es tan fuerte porque brota de mecanismos inconscientes, aunque luego pueda ser vivido y concienciado desde un nivel de mayor cognición. Oigamos ahora a Spinoza.

Cuando alguien alegra a quien amamos produce en nosotros un afecto de amor hacia él. Y viceversa, si alguien daña a nuestro amado, sentiremos odio hacia él (E 3P22). Esas son las primeras reacciones instintivas, espontáneas, surgidas del fluir sin cortapisas de nuestra propia naturaleza.

En el escolio define nuevos afectos²⁰⁹. La conmiseración es la tristeza provocada por el daño de otro, sea nuestro amado, o sea simplemente alguien afín o un simple semejante. La aprobación es el amor a quien ha hecho un bien a otro. La indignación es lo contrario. Spinoza argumenta que sus definiciones no se ajustan al uso corriente de esos vocablos, pero emplea los mismos términos porque tampoco su significado usual se aleja del suyo propio.

Con estas definiciones, él está asestando un ataque contundente a aquellas teorías metafísicas que defienden la perversidad de la naturaleza humana. El ser humano alberga un instinto natural de compasión por el desvalido, y un sentido innato de justicia al indignarse ante los daños gratuitos. Sin embargo, nada es tan fácil, y los vericuetos de las pasiones humanas hacen que esas tendencias se bifurquen en múltiples caminos laberínticos, en función de una trama que nos une y nos separa al mismo

²⁰⁸ Vittorio Gallese junto con Giacomo Rizzolatti, y Leonardo Fogassi forman el llamado ‘grupo de Parma’. Ellos encontraron estas neuronas-espejo primeramente en macacos, en un sector del córtex premotor ventral llamado área F5 y en una parte del lóbulo parietal inferior conectada con F5, y después extrapolaron su hallazgo a los seres humanos. Las nociones de ‘las neuronas-espejo’ y de ‘la simulación incorporada’ no significan que lo que se refleja y simula en el cerebro del observador sea copia exacta del objeto que lo origina. Estos mecanismos de espejo son plásticos y dependen también de la historia personal del sujeto que observa y simula, de tal manera que tendemos a simular más y mejor más con acciones que sabemos ejecutar. Para Gallese la intersubjetividad está basada en una intercorporeidad. Cfr. Gallese, «The “shared manifold” hypothesis: From mirror neurons to empathy», en *Journal of Consciousness Studies*, 2002, 8, págs. 33-50, y Rizzolatti, Fogassi, Gallese, «Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action», en *Nature Reviews, Neuroscience*, 2001, 2, págs. 661-670.

²⁰⁹ Cfr. E 3P22S, págs. 223-224 (SO 2, 157) y E 3AD18, 19 y 20, pág. 266 (SO 2, 195).

tiempo. Somos parte de la misma naturaleza, de ahí nuestro sentido de pertenencia y de comunidad, pero también somos fuerzas enfrentadas en lucha por conseguir la mejor parte (Hobbes)²¹⁰. La visión simultánea de estos dos aspectos le permite a Spinoza templar el flujo pasional mediante la razón, pero diría que es una razón apasionante y apasionada. La síntesis nunca separa los elementos en juego, sino que los aprovecha transmutándolos. En esta misma línea ha desarrollado Gurméndez su peculiar teoría de las pasiones:

Las pasiones buscan satisfacerse, pero requieren pensar en todos los caminos y maneras de cumplir sus objetivos. Entonces, al establecer sus fines y fijar sus pautas el pensamiento se funde con ella, se hace pasión él mismo.

No existe oposición entre razón divina, lúcida y pasión oscura, irracional. Como vamos a ver en el análisis de la estructura de ciertas pasiones particulares, todas las argucias de la razón se ponen al servicio de la pasión²¹¹.

Esa falta de separación neta entre razón y pasiones (emociones) acerca muy estrechamente la *Ética* a algunas de las corrientes de la psicología actual, especialmente a la teoría cognitiva.

Así Frijda ha analizado las principales concomitancias entre ambas, especialmente la concepción de la emoción como proceso y no como estado, la vinculación del deseo y acción, la compleja relación de la valoración (ideas) y las manifestaciones afectivas, pero también ha destacado una diferencia importante: en la psicología cognitiva, la valoración emocional (*emotional appraisal*) no tiene que ir unida necesariamente a ideas inadecuadas, como sí ocurre en el caso de Spinoza²¹².

²¹⁰ Matheron, en su análisis de la alienación pasional, compara a estos dos autores y constata la diferente visión del hombre en Hobbes (el hombre que pertenece a una sociedad capitalista y que lucha por la posesión basada en el cálculo) y en Spinoza (el hombre todavía feudal y que ni siquiera como burgués puede liberarse todavía, sino solamente como filósofo). Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 222.

²¹¹ Cfr. C. Gurméndez, *Tratado de las pasiones*, Madrid, FCE, 1997 (1.ª ed., 1985), pág. 37. Esa misma idea (referida esta vez a la *Ética*) de la razón «contaminada» —en el mejor sentido— por el influjo pasional, que constituye objeto de su conocimiento, es planteada por Luis Machado de Abreu en su artículo «La raison, passion utile», en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ob. cit., págs. 257-265. Machado defiende que el proceso de racionalización de las afecciones que desarrolla Spinoza, conduce además al carácter pasional de la razón, y que resulta útil de cara a conseguir la liberación ética.

²¹² Cfr. Frijda, «Spinoza and Current Theory of Emotion», ob. cit., págs. 237-239. Sobre la importancia de las cogniciones en la teoría de los afectos de Spinoza, asimismo cfr. Amihud Gilead, «Human Affects as Properties of Cognitions in Spinoza's Philosophical Psychotherapy», en *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*, ob. cit., págs. 169-181. Gilead

También Francisco Javier Espinosa resalta la mutua implicación de razón y afectos en el filósofo holandés y la actualidad de su pensamiento que lo conecta con la psicología moderna, tanto con las corrientes cognitivas como con las que defienden la inteligencia emocional: «[...] ni Spinoza ni la psicología actual presentan la vida como lucha entre la razón y los sentimientos, sino más bien como el esfuerzo de una racionalidad sentimental (razón y sentimientos positivos) por controlar las dimensiones cognitivas y los afectos negativos»²¹³.

La lucidez de Spinoza es extraordinaria y está anticipando campos de investigación fundamentales en nuestro tiempo para comprender al ser humano y construir una vida más plena y satisfactoria. Y para ello además se tiene que enfrentar a los aspectos menos atractivos —incluso tabúes— de nuestra emocionalidad. De todos esos complejos aspectos que envuelven el conocimiento inadecuado y del aspecto de la lucha afectiva aun en el seno del mismo individuo trata el autor en las dos proposiciones siguientes.

La alegría generada por el mal ajeno de alguien a quien se odia no es completamente sólida, porque surge de un conflicto provocado por el odio (E 3P23). Por lo tanto, esa alegría no resulta genuina, sino secundaria, y siempre se hallará tiznada de la tristeza ocasionada por el mal de un semejante, aunque odiado. Ese problema ya se había planteado en la Proposición 20 y lo volverá a tratar en la Proposición 27. La filosofía de Spinoza apuesta siempre por la positividad del ser humano.

En el escolio de la Proposición 24 trata de uno de los grandes males del hombre, la envidia, la cual consiste en el odio de alguien que se alegra del mal ajeno y se entristece de su bien. Se refleja muy bien en esta proposición la propiedad transitiva de los afectos y la «contaminación» que producen hacia objetos similares. De este modo, los afectos se extienden como una mancha de aceite, tienen la consistencia de la lava y también su carácter explosivo.

analiza la conexión entre cogniciones y afectos en la teoría de Spinoza, y concluye que la idea acerca de que el pensamiento adecuado cambia nuestros afectos, es decir, ese carácter cognitivista de la teoría, ha de ser matizado teniendo en cuenta la carga emocional que poseen nuestras cogniciones; de esta manera, la *Ética* puede ser contemplada también como una psicoterapia filosófica. Véase *infra* apartado C.3. de este capítulo tercero, nota 280.

²¹³ Cfr. Francisco Javier Espinosa Antón, «La razón afectiva en Spinoza», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 77-78. Sobre el sentido y la función de la razón, asimismo de este mismo autor cfr. «El papel de la razón en la *Ética* de Spinoza», en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ob. cit., págs. 249-255. En este artículo, Espinosa Antón propone la interpretación de la razón en la *Ética* a la luz de una autogeometría de ella misma, donde se incluyen las siguientes funciones de una razón tan amplia que las abarcaría todas: conocimiento, valoración, sentimiento e invitación. También de Espinosa Antón, cfr. *Idea y verdad en Spinoza*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1989. Véase *infra* capítulo cuarto, apartado A.

Mucho se ha escrito sobre la envidia, porque es el más pregnante y el más difícil de combatir. Implica siempre una ambivalencia afectiva entre el odio y la admiración hacia la persona que es el objeto envidiado. Por eso, en muchas ocasiones es costoso descubrir al envidioso, ya que siempre actúa en la sombra, desde la maquinación. Sería uno de los afectos más vinculados con el problema del mal en el hombre. De ahí lo incomprensible que resulta, porque implica una óptica deformada de la realidad difícil de extirpar²¹⁴. La iconografía clásica tiende a representar este pecado capital mediante una mujer, generalmente una vieja, bien royendo su corazón, bien con una serpiente saliéndole de la boca, puesto que es un pecado unido normalmente a la maledicencia y a la calumnia²¹⁵. La cura para este afecto, al igual que para todos los demás afectos destructivos, será en Spinoza el amor, ese bálsamo que dulcificará los embates de las contradicciones internas.

Por eso, el amor hacia alguien nos hará buscar para nosotros y para el amado la alegría, y evitar cualquier causa de tristeza (E 3P25).

El odio, en cambio, nos llevará a buscar la tristeza para el ser odiado y evitar su alegría (E 3P26). Los amores y odios excesivos conllevan que el hombre caiga en sobrevaloración o menosprecios subjetivos.

En el escolio de esta proposición define el autor: soberbia (excesiva autovaloración), sobrestimación (excesiva valoración de otro) y menosprecio (infravaloración de otro). Los dos primeros son propiedades del amor, el último es propiedad del odio.

Nuestros afectos se extienden hasta nuestros semejantes, aunque en un principio nos resulten indiferentes (E 3P27). El sentimiento de pertenencia a la humanidad, a la naturaleza nos lleva a la compasión o a la emulación. La conmiseración que nos impele a hacer el bien se convierte en benevolencia. La emulación es el deseo de alguna cosa que imaginamos también deseada por otros semejantes a nosotros. Los afectos de conmiseración y de benevolencia son realmente fuertes en el hombre y se encuentran muy arraigados en él, de modo casi instintivo, podríamos decir. Pero para Spinoza, la conmiseración nos llena de tristeza, por tanto, no aumenta nuestra potencia de existir, sino que nos debilita. De nuevo, un viso nietzscheano en esta idea.

²¹⁴ Cfr. Gurméndez, *Tratado de las pasiones*, ob. cit., págs. 72 y 73: «Entonces la envidia vuelve la mirada a la persona que es causa de su deseo y observa, escudriña hasta llegar a conocerla. En este sentido es, también, una pasión de conocimiento. Aunque el envidioso está fascinado por el ser que tiene ante su mirada, esta ofuscación no le resta juicio, por el contrario razona con atención y sin prisa. Examina a la persona envidiada como si fuera una mercancía que se debe tasar para conocer su calidad exacta. ‘¿Qué tiene esa persona que yo no tengo?’, se pregunta el envidioso. La respuesta revela el mecanismo secreto de la envidia: descubrir la carencia de algo que otro posee».

²¹⁵ Cfr. J. Hall, *Diccionario de temas y símbolos artísticos*, ob. cit., pág. 151.

Por eso en la Proposición 28 postula que nos esforcemos en aquellas acciones que promueven la alegría y evitaremos todo lo que genera tristeza. Observo aquí un gran optimismo en Spinoza, puesto que se refiere a personas sanas y no a personas enfermas psíquicamente, ya que estas —en su morbosidad— imaginan lo malo. Cabría preguntarse si las acciones malas producen verdadera alegría en los psicópatas. No cabe duda de que Spinoza no es socrático en este sentido, ya que su analítica de las pasiones se basa en la dinámica del *conatus* con sus diversos grados de potencia, referida al deseo en cuanto esencia humana.

Además, el sentimiento de pertenencia a la humanidad nos conduce a sufrir las influencias ajenas y a hacer lo celebrado por los demás y a evitar lo vituperado por los otros (E 3P29). La ambición busca la aprobación de los otros semejantes, incluso a costa del propio daño. El afán de gloria está presente en todos los seres humanos, ya que acompaña a todos nuestros afectos. Difícil, casi imposible sustraerse a este afán. Aunque en el caso de la ambición se trate de un deseo desmedido por alcanzar esa gloria²¹⁶.

Matheron señala el papel destacado de la ambición de gloria como regulador y constitutivo de la comunidad humana, y su vinculación con las motivaciones utilitarias que nos impelen a buscar alianzas y estrategias de acercamiento en virtud de intereses comunes; si bien puede desempeñar por su exceso también el papel contrario, al provocar la alienación y el conflicto entre individuos²¹⁷. Sobre la doble faz de la ambición que tan bien vio Spinoza, se pronuncia Gurméndez haciendo alarde de un agudo juicio cuando analiza la complejidad que conlleva esta pasión:

Todas las pasiones buscan seres y cosas concretas, pero no son ambición, cuyo fin último es un objeto universal. [...] La ambición esencialmente es *poder*, para dominar a los demás, y *estar* en situación de superioridad frente a ellos. [...] Carecer de ambiciones no desvaloriza al hombre, expresa una sobria reciedumbre moral. La auténtica ambición humana se proyecta hacia el Todo y su finalidad es unir a los hombres divididos por sus absorbentes ambiciones inmediatas. El amor universal es la ambición realizada²¹⁸.

Prosigamos con las definiciones que nos ofrece Spinoza sobre otros afectos. La modestia o humanidad nos lleva a actuar para agrado de los

²¹⁶ Cfr. E 3AD44, pág. 272 (SO 2, 202).

²¹⁷ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 161-175.

²¹⁸ Cfr. Gurméndez, *Ontología de la pasión*, Madrid, FCE, 1996, págs. 78-79. Del mismo autor y para este asunto de la ambición, véase *Tratado de las pasiones*, ob. cit., págs. 118-141.

demás y evitar conductas que provoquen su desagrado²¹⁹. Y en consonancia con ello, alabamos a aquellos que nos agradan y vituperamos a los que nos entristecen, debido a la oposición que muestran hacia nuestras acciones. La lógica inflexible de los afectos se impone como un cincel modelador de nuestra existencia.

Cuando nos imaginamos a nosotros mismos como hacedores de la alegría ajena nos alegramos a nuestra vez, y lo contrario, si es que provocamos tristeza (E 3P30). La gloria es alegría por alguna actuación nuestra que imaginamos alabada por los otros²²⁰. Spinoza no emplea aquí el término 'amor', porque este se refiere a una causa externa, y la gloria a una causa interna. El afecto opuesto es la vergüenza: tristeza a causa de nuestro actuar al que asociamos el vituperio ajeno²²¹. Paralelamente, la gloria se corresponde con el contento de sí (cuando el hombre se alegra de su propia valoración y potencia de obrar)²²², y la vergüenza con el arrepentimiento (tristeza por algo malo que creemos haber hecho libremente)²²³. Pero el papel de la imaginación en estos afectos puede resultar engañoso:

[...] puede ocurrir que la alegría con que alguien piensa afectar a los demás sea solo imaginaria, y (*por la Proposición 25 de esta Parte*) puesto que cada cual se esfuerza por imaginar respecto de sí mismo todo lo que imagina le afecta de alegría, puede suceder fácilmente que el que se gloría, sea soberbio, e imagine ser grato a todos, cuando a todos es molesto²²⁴.

La capacidad del ser humano de engañarse es inmensa, incluso cuando busca la aprobación de los otros y cree o imagina conseguirla. Muchas veces deforma la visión que los otros poseen de él, que seguramente es negativa. Establezco en este sentido una relación con la teoría de la refracción visual: las pasiones actúan como el medio acuático, deformando la visión, el conocimiento de la realidad. Ese mismo tema es tratado por Gracián en su magna obra *El Criticón*, cuando se refiere al mundo como «espejo de vanidades»²²⁵.

²¹⁹ Cfr. E 3AD43, pág. 272 (SO 2, 202).

²²⁰ Cfr. E 3AD30, pág. 269 (SO 2, 199).

²²¹ Cfr. E 3AD31, pág. 269 (SO 2, 199).

²²² Cfr. E 3AD25, pág. 267 (SO 2, 196).

²²³ Cfr. E 3AD27, pág. 267 (SO 2, 197).

²²⁴ Cfr. E 3P30S, pág. 147 (SO 2, 163-164).

²²⁵ Spinoza admiraba la literatura barroca española, incluido *El Criticón* de Gracián. Véase *supra* nota 13, y en capítulo primero, nota 281. Los *tópoi* del espejo, la visión deformante y los trampantojos son viva teatralidad barroca. La vida aparece como una lucha cruel porque el engaño está a la entrada y el desengaño a la salida. Conocimiento y virtud se unen como medios terapéuticos para curar los fantasmas engañosos con que el mundo nos acecha. Gracián se nos muestra inmisericorde y tenaz en esta batalla por aprender el arte de vivir. Sin

Cuando nuestros afectos sobre las cosas son confirmados por los mismos afectos de otras personas sobre idénticos objetos, se refuerzan. Y, en cambio, vacilan, fluctúan si van a contracorriente (E 3P31). De nuevo, la teoría de la imitación afectiva y sus efectos. Spinoza resalta lo difícil que es mantener un afecto cuando muchas personas se oponen a nuestro deseo. Por eso, ahí la fuerza del carácter será determinante para mantenerlo (en terminología espinosista, el sello del propio *conatus*). Solo pasiones fuertes de almas fuertes podrían consumarse cuando el entorno deviene hostil. La influencia de la oposición de los otros puede ser demoledora. Observo de nuevo aquí la idea de la oposición de contrarios, tan cara al pensamiento griego de los presocráticos (Heráclito, Empédocles). En medio de esas fuerzas cósmicas el frágil equilibrio del individuo fluctúa, si no se atiene a la ley necesaria de la naturaleza, de su naturaleza (su logos es el *conatus*). El término 'fluctuación' es muy importante en Spinoza, referido a las pasiones. Y además, es un término que se halla en consonancia con toda la imaginería barroca y con el fenómeno de la reverberación de la luz (la energía lumínica fluctúa en intensidad y fluctúan sus límites).

En el corolario de esta proposición el autor cita de memoria los versos de Ovidio de su obra *Amores*, en los que se refleja que la competencia por un mismo objeto amoroso, excita al amante y provoca afectos encontrados en él. Spinoza consideraba a Ovidio como uno de los grandes poetas y gran conocedor de las pasiones. El filósofo holandés no recurre aquí a ningún ejemplo concreto, pero recordemos que en su vida él quizás pudo haber

embargo, a pesar de las semejanzas, les separa a ambos autores una concepción radicalmente distinta de la naturaleza humana: vitalista en Spinoza, pesimista en Gracián. Sobre la concepción en Gracián de las pasiones como engaño y de la razón y el conocimiento como cura del desengaño, véase el artículo de Elena Cantarino «Pasión y razón en Baltasar Gracián», en *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, ob. cit., págs. 71-92. Sobre la influencia de Gracián en Spinoza, cfr. Julián Carvajal, «Resonancias de Gracián en Spinoza», en *Spinoza y España*, ob. cit., págs. 201-214. Carvajal prefiere hablar de resonancias más que de influencias netas. A través de un repaso comparativo de textos escogidos de los dos autores, agrupa esas afinidades en tres bloques: el tratamiento de las pasiones y su relación con la ética, la fortuna y la providencia, y la política. Asimismo, Vicente Hernández Pedrero señala que una fuente significativa del concepto de 'prudencia' en Spinoza, son sus lecturas de Gracián, fuente mucho más cercana y familiar que la ética aristotélica; pero, al mismo, Hernández considera que hay una evolución gradual en la concepción de la prudencia en Spinoza: desde una fase inicial (la prudencia sería algo externo y de carácter ejemplarizante), hasta su propia formulación (la prudencia como *fortitudo*) donde adquiere una dimensión interna y autónoma. Según Hernández, solo en la primera fase se apreciaría ese influjo de Gracián, y uno de los ejemplos más claros es la alusión que hace Spinoza en el prefacio del Libro Tercero de la *Ética* a aquellos «hombres muy eminentes» que han aportado «consejos llenos de prudencia» al estudio de las pasiones; sin mencionar a Gracián, la alusión a él parece clara. Cfr. «*Fortitudo animi*. Sobre la presencia del otro en el proyecto ético-eudaimonista del tercer género de conocimiento», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 289-295.

padecido el desengaño amoroso ante la pérdida de su amada en manos de su rival²²⁶.

En el escolio vuelve a matizar la ambición, que ya había definido en la Proposición 29. Hay una curiosa conclusión de Spinoza en este escolio que nos recuerda a Hobbes y el estado de guerra de todos contra todos, aunque con diferencias: «[...] y así vemos que cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetece lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí»²²⁷.

La búsqueda indiscriminada de la aprobación de los otros conduce al odio: es una búsqueda interesada, pasional, pero al mismo tiempo es una búsqueda inútil y de consecuencias negativas. Es imposible eliminar esas desigualdades. Nadie puede ser como nadie ni nadie puede ser amado por todos. El estado real del hombre, el estado histórico, no es un estado armónico, aunque el hombre busque y pretenda esa armonía. De nuevo anoto la relación con la teoría del ciclo cósmico de Empédocles, en que se suceden y a veces se superponen las fuerzas del amor y del odio. El devenir histórico es el mundo de la política, y es un mundo donde los afectos generan —de manera harto paradójica— acuerdos y desacuerdos, intereses comunes y conflictos irremediables. Los afectos manifestarían el doble rostro del dios Jano: impulso en su origen, que puede ser canalizado en un sentido positivo o negativo, y siempre sujeto a cambio²²⁸.

Moreau, en la interpretación de este corolario, desmarca a Spinoza de una simple relación con el estado de guerra hobbesiano, y encuadra la situación que en dicho corolario se constata dentro de una estrategia espontánea que brota de la imitación de los afectos, principio fundamental de la psicología espinosista²²⁹. La expresión literal del corolario en cuestión, «cada cual», le da pie a Moreau para desarrollar toda una interesante teoría del *ingenium*, como eje en torno al cual se articula la concepción de la individualidad en la *Ética*²³⁰. El concepto de *ingenium*, de larga tradición filosófica, le permite a Moreau vincular el uso que de él efectúa Spinoza con la

²²⁶ Recordemos el episodio que ya hemos comentado en su biografía: se baraja la posibilidad de que, cuando Spinoza estaba recibiendo clases de latín de Van Den Enden, pudo enamorarse de su hija, sin que el asunto llegara a buen puerto debido a su timidez y la competencia de otro pretendiente. Véase *supra* capítulo primero, apartado B.2.1.

²²⁷ Cfr. E 3P31S, págs. 232-233 (SO 2, 164).

²²⁸ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 251, nota: «En la afectividad se dan a la vez, e indistintamente, las condiciones de un acuerdo y de un desacuerdo entre los hombres, no estando de hecho nunca el uno sin el otro».

²²⁹ Cfr. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, ob. cit., pág. 401.

²³⁰ *Ibid.*, págs. 395-404.

línea defendida por Huarte de San Juan, el cual postula la diversidad de ingenios, frente a otra línea interpretativa de la tradición humanista que se centra en la superioridad de algunos ingenios sobre otros. Según Moreau, el *ingenium* desempeña una función constitutiva en la teoría de Spinoza de cara al mantenimiento de la propia individualidad, ya que ese carácter irreducible de cada individuo («cada uno», «cada cual») se refleja en una regla de diversidad, pero, paradójicamente y al mismo tiempo, se manifiesta como una regla de asimilación: la estrategia espontánea del *ingenium* consiste en que los demás se pliegan a mi propio *ingenium*, y ahí es donde se juega la dinámica de las relaciones interhumanas. Dar el paso desde esa estrategia espontánea hacia una estrategia reflexiva —que, sin embargo, no eliminará la primera— en aras de una racionalidad común que respete los ingenios individuales, constituirá el gran reto para el Estado. Pero de momento nos hallamos inmersos en el análisis de la dinámica de los afectos de los individuos, sin entrar todavía en la política. Prosigamos, pues, de la mano de Spinoza con el estudio de ese entramado.

En medio de esa dialéctica afectiva, nos mostramos egoístas y exclusivistas, porque no queremos que los demás posean aquello que consideramos nuestro (E 3P32). Somos viscerales sin paliativos y la generosidad no es un afecto que pueda resistir sin más estos embates. El sentido de la propiedad se enfrenta al aprendizaje de una convivencia que exige negociar, compartir, ceder en ocasiones, pactar. Este realismo espinosista se vincularía con Hobbes, aunque ambos entienden la teoría del pacto social de forma distinta.

En el escolio Spinoza continúa buceando en el laberinto afectivo. De la misma naturaleza humana que surgen la compasión y la misericordia, surgen también la envidia y la ambición. El ejemplo que utiliza es de los niños, que imitan a sus mayores, o a otros niños, fluctuando imprevisiblemente y sometidos a las causas exteriores cual barquillos sin timón. Ese comportamiento infantil se mantiene después a lo largo de la vida como impulso primario, que habrá que ir templando a través de la educación, con coraje, virtud y comprensión. Esa impulsividad no es pecaminosa, sino pura naturaleza.

Cuando amamos a alguien semejante enfocamos toda nuestra atención en esa persona, deseando los mayores bienes para ella e intentando ser correspondidos (E 3P33). Aquí se conjugan los dos sentidos del amor, vistos hasta ahora: el amor al otro y el amor al otro porque es semejante a nosotros. Encuentro resonancias de la idea estoica del sano amor a uno mismo, y otra vez de Empédocles (lo semejante ama lo semejante). Nos esforzamos por buscar nuestra otra mitad (mito del andrógino en el *Banquete* de Platón). Hay una búsqueda del amor correspondido como *sumum* del amor perfecto, completo. El amor es comunicación y reciprocidad de

dos referentes, ha de fluir en los dos sentidos de esa potente dirección. En eso consiste la relación indispensable de amor y alegría. Es una idea totalmente alejada de lo que más tarde reflejará el amor romántico, trágico, por ejemplo, el que ilustra *Las penas del joven Werther* de Goethe. El verdadero amor para Spinoza trae alegría. La alegría es ensanchamiento del alma, apertura, ligereza, facilidad, avance, fluidez, creatividad. La alegría nos expande, igual que la luz o el calor. Va vinculada a la manifestación, a la expresión. Spinoza utiliza categorías físicas para referirse a los afectos, a la naturaleza humana. Ahí reside la coherencia de su método. Hay una continuidad en toda la naturaleza de la que el ser humano forma parte. La explicación física al servicio de la explicación afectiva. Recuerdo de nuevo la conjunción de ontología, física y óptica en el tratamiento que Spinoza efectúa de los afectos.

En la medida en que nuestro amor sea correspondido, nos alegraremos y aumentará nuestra autoestima, porque nos veremos a nosotros mismos como causa de la alegría del ser amado (E 3P34). El amor hace crecer el amor, se retroalimenta a sí mismo, es un sistema autosuficiente que crece desde dentro en virtud de sí mismo y, de esta forma, resulta un fenómeno antientrópico. Probablemente el mecanismo de transmisión del amor sea una especie de *ósmosis*; sabemos que mediante este sistema la sangre nutre a las células. El amor alimenta, rompe muros, traspasa fronteras para acceder al amado. El amado actúa como un espejo (metáfora de la luz y el cristal) del amante: cuanto más ama el amado al amante, tanto más se ama el amante a sí mismo. En ello subyace la idea de que el amor se multiplica por mil y recibe más de lo que da. El amor nos hace más fuertes, porque implica acrecentar nuestra potencia. Además, ese amor fluye con toda la fuerza de la naturaleza de la que somos parte.

Recordemos en este sentido las posibles resonancias neoplatónicas de la teoría de la emanación²³¹, y las interpretaciones tan diversas al respecto. Albiac insiste en este último sentido cuando defiende que Spinoza —en su filosofía en general y en el asunto del amor en concreto— critica tanto la tradición aristotélico-tomista como la platónica y neoplatónica, y que dicha crítica ya aparece *in nuce* en el *Tratado breve*²³². Es precisamente en esta obra donde, según Albiac, Spinoza empieza ya a desmarcarse del neoplatono-

²³¹ Véase *supra* nota 4 de este capítulo, donde ya hemos analizado el influjo en Spinoza de la obra de León Hebreo, *Diálogos de amor*, la cual recoge la tradición neoplatónica.

²³² Cfr. Albiac, «De las maravillas acerca de lo uno y lo múltiple». —O sobre los avatares del amor neoplatónico en el K. V. de Baruch de Espinosa—, en la revista *El Basilisco*, núm. 2 (noviembre-diciembre 1989), págs. 27-42. Albiac tiene muy en cuenta para explicar la vinculación neoplatónica, judía y cabalista de Spinoza, la obra de Dunin-Borkowski sobre el joven Spinoza (*Der junge De Spinoza*, ob. cit.), aunque con diversos matices y la actualización correspondiente.

nismo y de la influencia de la cábala judía que, en un principio, le habían permitido criticar y superar la escolástica.

En una línea distinta y matizada, Domínguez analiza la vinculación entre el amor y el deseo (puesta ya de manifiesto por Misrahi) en la *Ética*, y sus funciones adaptativas y reguladoras ante las pasiones negativas y el exceso pasional en general, pero —insiste— solo si se los sitúa desde el nivel de la razón²³³. Considera Domínguez que la doctrina espinosista del amor que aparecía en el *Tratado breve* (de filiación agustiniana y también con resonancias de León Hebreo) se mantiene en sus líneas más fundamentales en la *Ética*, pero ya en esta última obra se manifiesta totalmente perfilada. Ese amor humano, unido al deseo, solamente puede culminar en el amor intelectual de Dios, propio del hombre libre:

Al fin, el camino de la ética de Spinoza consiste, como sugería ya el *Tratado breve*, en transformar las pasiones malas de la imaginación en ‘buenos deseos’ de la razón, y en transformar y realizar estos en el amor intelectual de Dios como *causa sui* y causa de esas pasiones y de esos deseos (KV 2/2, 3)...

La distancia entre el deseo y el amor del sabio es manifiesta. Del primero, Spinoza nos dice que ‘se esforzará en permanecer en esa quietud’ (E 4A32). Del segundo, que ‘goza siempre de la verdadera tranquilidad’ de estar unido a su origen (E 5P42S). En este sentido último y radical, para Spinoza la plena realización del deseo es el amor²³⁴.

Pero hasta llegar a ese estado de beatitud, serenidad, libertad verdadera y comunión con los hombres hay mucho que padecer, aprender y transmutar todavía. Los afectos apenas están domeñados y el sufrimiento que brota al no entender bien nuestras relaciones con los otros sigue presente.

C.2.2. *El lado oscuro del querer: los conflictos afectivos* (E 3P35-P40)

Deducimos que el amor nos proporciona alas, al aumentar nuestra potencia, pero amores y desamores también nos pueden enredar más en la red de la imaginación y sus fantasmagorías. Y el ejemplo más doloroso en este sentido es la traición. ¿Qué ocurre cuando el ser amado traiciona? Entonces, el amante sentirá odio hacia el traidor y envidia hacia su cómplice (E 3P35). Ese triángulo amoroso convertirá el amor en odio con tanta más fuerza, cuanto mayor ha sido el amor originario. Se trata del problema

²³³ Cfr. A. Domínguez, «Amor y deseo en Spinoza», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 239-261.

²³⁴ *Ibíd.*, pág. 260.

tan natural y humano de la pérdida, que genera odio, celos, resentimiento y envidia.

En el escolio el autor se extiende ampliamente sobre los celos e incide con un lenguaje crudo en la materialidad del adulterio, dejándose llevar por la misoginia:

Esta última razón se da generalmente en el amor hacia la hembra: en efecto, quien imagina que la mujer que ama se entrega a otro, no solo se entristecerá por resultar reprimido su propio apetito, sino que también la aborrecerá porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y a las excreciones de otro...²³⁵

El tema de los celos es clásico en el teatro de la época. Desde Calderón a Shakespeare ha sido tratado con gran profundidad. El dramaturgo inglés se detiene con detalle en los efectos devastadores de los celos en obras como *Otelo* y *La comedia de las equivocaciones*. En los celos la imaginación cobra un papel determinante, que provoca dolores indecibles, estratagemas miles de verificación y afán de venganza. Los celos constituyen verdaderamente una pasión ígnea, cuya llama puede calcinar el alma²³⁶. Los celos se viven con esa especial intensidad porque también surgen de la vulneración del principio de reciprocidad, vinculado al sentido de justicia contractual. En el comercio afectivo tribal hay que cumplir unas reglas, y una de las más significativas es la exigencia de reciprocidad²³⁷. En este último sentido, Gurméndez matiza que los celos van sutilmente unidos al sentido de propiedad y al del honor, incluso en los casos leves fomentan la cautela y la prudencia, aunque siempre denotan una profunda inseguridad en la personalidad del celoso²³⁸.

El goce del amor implica el deseo de la repetición, incluyendo todos los elementos circunstanciales que crearon la atmósfera de ese encuentro (E 3P36). Al incidir en este aspecto es muy proustiano Spinoza. El recuerdo del amor se alimenta de los detalles que llenaban la escena del idilio, hasta tal punto que puede llevar a la obsesión, si algo falta, por nimio que

²³⁵ Cfr. E 3P35S, pág. 236 (SO 2, 167).

²³⁶ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 265: «Esta situación es particularmente compleja, pues hace intervenir simultáneamente varios mecanismos afectivos, cuyos efectos se superponen y entran en oposición».

²³⁷ Matheron estudia el grupo de las Propositiones 33-36 como aquellas derivadas por la exigencia de reciprocidad, así como las Propositiones 39-43 dentro del ámbito de la reciprocidad de las exigencias; en ambos grupos la reciprocidad sería aberrante, según este autor. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 191-208.

²³⁸ Cfr. Gurméndez, *Tratado de las pasiones*, ob. cit., págs. 87-99.

sea; es casi una pasión fetichista. Cuando se vive un instante perfecto, se relacionan todas las cosas y se intenta que estén presentes en todas las ocasiones. Es el viejo sueño de repetir la totalidad o el instante de eternidad, y que resulta, por otra parte, inapresable, ya nunca más se vuelve a repetir, a pesar de todos los esfuerzos. Sin embargo, es interesante llevado a la practicidad del amor humano, porque se relaciona con la repetición de los *tipos amorosos*: parece que siempre se buscara el mismo tipo de hombre o de mujer. Cuando el ser amado nos falta, nuestra tristeza es la añoranza, ese *echar de menos* que tanto entristece. Así la frustración consiste en la tristeza ante la ausencia de lo que amamos²³⁹.

Cuanto mayores hayan sido nuestras tristezas, alegrías, odios o amores, mayor será el deseo vinculado a esos afectos (E 3P37). De nuevo resuena la vinculación entre afectos y *conatus*. El deseo se halla en función proporcional a la intensidad del afecto. Este, al alcanzar un determinado umbral de intensidad genera un movimiento, y el afecto se transforma en deseo, que es una fuerza actuante, que mueve al individuo hacia el encuentro con el otro, en el caso de la alegría o del amor. Y, al mismo tiempo, si la fuerza de la intensidad del afecto es muy grande, genera el movimiento del otro hacia el amante.

El odio que surge hacia una persona a la que se ha amado es mayor que si esa persona nos hubiera sido simplemente indiferente (E 3P38). Es el problema de la conversión de los afectos, la transformación de un afecto en su contrario. Debido al principio de inercia, la fuerza que ha generado un afecto se sigue manteniendo con la misma intensidad, para generar el afecto contrario. La energía se conserva, aunque cambie la modalidad afectiva en el ciclo de las transformaciones del amor en odio.

Los afectos generan acciones, positivas hacia los que amamos y destructoras hacia los que odiamos; a no ser que haya un conflicto y se repriman esas acciones en virtud de la propia supervivencia (E 3P39). El afecto hacia alguien genera acciones sobre ese alguien. Es decir, el afecto no se agota ni se consume en sí mismo, sino que es centrífugo, revierte sobre el otro. La afectividad constituye una manera de actuar sobre el medio, de *llevar* nuestra energía a las cosas.

El escolio de esta proposición es muy interesante, ya que define los conceptos de 'bien' y 'mal'. ¿Qué es lo bueno? Lo que deseamos, lo que nos produce alegría. La bondad de algo se encuentra en función de nuestro *conatus* hacia esa cosa. Si nosotros lo queremos, amamos, deseamos, esa cosa es buena. Enfocar el afecto o la energía del deseo sobre algo lo transforma en bueno, más que transformarlo, lo crea como bueno. La bondad

²³⁹ Cfr. E 3P36S, pág. 237 (SO 2, 168) y E 3AD32, pág. 270 (SO 2, 199).

surge del deseo. Bueno es lo que nos colma, nos completa, nos da, nos hace crecer. Malo es lo contrario, la tristeza, la frustración. 'Bien' y 'mal' no son conceptos absolutos, sino relativos: «Y así cada uno juzga según su afecto que una cosa es buena o mala, útil o inútil»²⁴⁰. Ambos conceptos desempeñarán un papel fundamental en el Libro IV. La estimación de lo bueno y de lo malo depende de los mecanismos asociativos de la imaginación, del peculiar y variable punto de vista de cada uno. Enlaza aquí Spinoza con el escolio de la Proposición 9.

En la segunda parte del escolio de la Proposición 39, define temor, pudor y consternación, escolio completado con las definiciones 39 y 42 que aparecen al final. El temor conlleva la cobardía del hombre ante la realización de algo que quiere, por miedo a las consecuencias, a las represalias. Claro que estas posibles consecuencias se sitúan al principio en el campo de la imaginación, de las posibilidades, aunque impliquen un grado de probabilidad muy grande. Entonces, el hombre se niega un poco a sí mismo para evitar un mal, un castigo mayor. La culpa está actuando y anticipándose en el plano de la imaginación, antes de pasar a la acción. La culpa nos limita, porque nos atemoriza con hipotéticos castigos, y se convierte en un sistema de dominio y una manera de servidumbre del hombre a la hora de ejercer su potencia. Aunque Spinoza introduce en la definición un componente de prudencia conservadora, en el fondo se trata de no atreverse, esa es la función del temor: frenar nuestra carrera, nuestro desarrollo del *conatus*. Ese temor tiene una doble cara: por un lado, autoconserva, permite la supervivencia, por otro, frena, limita. El temor genera contradicciones, nos rompe las alas de la acción, nos vuelve recelosos, provoca que se incurra en el disimulo para protegerse. Habría que transformar ese temor en un comportamiento estratégico. Así ya no se recurriría a un mal menor, sino que la acción brotaría del propósito. El pudor es una concreción del temor, es este caso, temor ante la vergüenza. La consternación es un afecto harto extraño, porque surge de un doble temor ante dos grandes males, sin posibilidad de elegir; por eso deja al hombre fluctuante y estupefacto. La consternación genera parálisis, inacción, ahí estriba su peligro. Es una de las formas de lo malo: paralizar, confundir, como la mirada de Medusa que convertía a sus víctimas en piedra. Spinoza incluye un elemento de asombro en este afecto hacia el mal temido. Sin embargo, considero que, más que el asombro, lo que paraliza es el carácter absurdo, irracional e incomprensible de que se reviste lo malo y que, por su gratuidad, causa estupor. Efectivamente, se provoca una incapacidad de discernir, porque lo malo resulta incomprensible.

²⁴⁰ Cfr. E 3P39S, pág. 239 (SO 2, 170).

Y siguiendo con el tema de la gratuidad de lo negativo, enlazamos con la Proposición 40. El odio sin motivo que alguien nos tiene produce también en nosotros odio, como mecanismo de defensa ante ese ataque incomprensible. Digamos que el cuerpo reacciona de modo natural, instintivo. Los afectos son fuerzas que generan relaciones recíprocas. El odio provoca odio. El odio actúa como una forma de ataque que, al incidir sobre el odiado, se convierte a su vez en odio como fuerza de defensa. Si tú odias, generas odio a tu alrededor, como el movimiento de un *boomerang* o la ley moral que aparece en las tradiciones sapienciales: «recibes lo que das». Por eso, resulta mucho mejor utilizar la energía en emociones que nos carguen positivamente, que nos potencien. En cambio, el odio y las demás emociones negativas actúan como un sistema de descarga energética, de debilitamiento. La situación de reciprocidad afectiva se complica cuando el ser amado se convierte en nuestro enemigo. En ese caso surgirá en nosotros la ambivalencia de un amor-odio, muy difícil de sobrellevar. Sin embargo, si el enemigo actual es alguien por el que antes no habíamos experimentado afecto alguno, nuestro odio aparecerá diáfano y sin ambigüedades. La ley del Talión de devolver mal por mal, iría en esta misma línea de la defensa de las reacciones instintivas de supervivencia, frente a ese superyó cristiano de poner la otra mejilla. Aquí Spinoza se encuentra mucho más cerca de Nietzsche que de las actitudes religiosas del sacrificio, la humildad y el deber. La reacción contra natura o indirecta o reflexiva que requiere un esfuerzo de elaboración es el perdón, la pasividad ante la violencia que se nos infringe. Solo las normas externas emanadas de la fuerza de una religión, o de una moral social, o de un superyó, coartan esa sana reacción instintiva de devolver el mal. Lo natural, por tanto, es devolver el mal, no acogerlo, sino rechazarlo, devolverlo a su origen y no hacernos sus depositarios.

En el escolio trata la ira y la venganza, al igual que en las definiciones 36 y 37. La diferencia entre ira y venganza estriba en que la venganza sería más «justa», más natural, puesto que consiste en devolver el mal que se nos ha hecho. Mientras que la ira sería un afecto más «intencionado», en cuanto es hacer mal a quien odiamos. La ira se opone a la benevolencia (hacer bien a quien compadecemos)²⁴¹. Cada ser humano experimenta o puede experimentar todos esos afectos a lo largo de la vida, al margen de disposiciones morales. Son afectos, fuerzas que nos habitan, nos llevan o transitan por nosotros como los dioses olímpicos transitaban por los hombres y los poseían del *enthousiasmós* (ἐνθουσιασμός), o de la *hýbris* (ὑβρις), (recordemos los héroes de Homero). Esa idea también aparece en el Barroco: los prota-

²⁴¹ Cfr. E 3AD35, pág. 271 (SO 2, 200).

gonistas de las obras de Shakespeare, el tratamiento que hace Calderón de algunos de estos afectos, convirtiéndolos en personajes abstractos de sus autos sacramentales. En el hombre, estas fuerzas se hallan encarnadas y entretejidas en su propia carne. El ser humano, al portar estas fuerzas, las transmuta o se transmuta en ellas, o se enreda con ellas, y en esa red de hilos entretejidos que hay que desenmarañar, fructifica la vida.

A lo largo de esta Tercera Parte, Spinoza apenas juzga los afectos, solamente se limita a analizarlos. En pocas ocasiones aparecen apreciaciones de juicio personal y hay pocos ejemplos, excepto en los escolios. El Libro III es una labor de análisis, de desmontaje e inversión de los tópicos y opiniones comunes acerca de la naturaleza humana. Spinoza desidealiza la visión tradicional sobre esa naturaleza, la descristianiza y la devuelve a su fondo natural y, a veces, abismal, pero también muestra que el ser humano es capaz de grandes gestos de gratitud. Será en el Libro IV cuando trate de los efectos de servidumbre que pueden generar las pasiones.

En medio de los conflictos generados por la inestabilidad afectiva, algún vislumbre de solución tiene que existir o, al menos, alguna tendencia afectiva emergente que lidie en la batalla y aporte unas briznas de tranquilidad. Y esa solución no puede ser otra cosa que el amor, amor pasional todavía, pero capaz de ser transformado en el futuro en un afecto desapegado, inmensa paradoja: amor y libertad de la mano.

C.2.3. *El amor contraataca* (E 3P41-P44)

En la Proposición 41 Spinoza arriesga con una apuesta por una determinada concepción de la naturaleza humana, una concepción que apunta a la fuerza del amor, a la capacidad de acción que impone un amor desinteresado. Ese amor genera tanta atracción que el amado, aunque no sienta lo mismo, tenderá a amar al amante. Así, este siempre gana. Sin embargo, esta idea de Spinoza es discutible en el campo de los afectos humanos, porque alguien puede sentirse amado y ser incapaz de amar, de devolver ese amor, incluso puede despreciar, ignorar u odiar al amante. Parece ser que la gratitud (devolver bien por bien) es más escasa entre los seres humanos que la venganza. Y en esto último consiste la crueldad o saña: hacer mal a alguien que tiene valor, que es reconocido, que no merece ese mal²⁴². Se trata de la gratuidad del mal. Diríamos que consiste en cebarse en el débil, en aquel que no puede defenderse. Refleja el componente sádico del ser humano. A este afecto se opone la clemencia, a la que Spinoza no conside-

²⁴² Cfr. E 3P41S, pág. 242 (SO 2, 172) y E 3AD38, pág. 271 (SO 2, 201).

ra una pasión, sino «una potencia del ánimo, por la cual el hombre *modera* su ira y su deseo de venganza»²⁴³. Y atención, porque Spinoza no dice «anula» o «reprime», sino «modera». La separación con los estoicos es clara.

En el escolio de la Proposición 41 Espinosa reconoce la rareza del amor recíproco y el agradecimiento que genera, frente a la actitud mucho más frecuente de la venganza. El amor recíproco exige esfuerzo, un esfuerzo añadido, un plus energético del que no todos los seres humanos son capaces en la misma medida, porque para dar hay que ser fuerte previamente. Esa riqueza del dar deriva de una riqueza también ontológica del ser. Cuanto más eres, más puedes dar. En la medida en que se incrementa la potencia, se incrementa el despliegue del ser. Cuanto más eres, más puedes, y cuanto más puedes, más eres. Hay una correlación entre ser y potencia. Y ambos son requisitos del amor: sin ser y sin potencia no hay amor, porque el amor implica un cierto dispendio, una sobreabundancia, un rebotar. Aquí sí detecto cierta resonancia de León Hebreo y su concepción neoplatónica. Por ello, se imbrican en el tratamiento en Spinoza en este sentido dos aspectos: por un lado, el método geométrico (con toda la influencia de la ciencia de la época), por otro, la visión más espiritualista del neoplatonismo.

La cuestión que queda pendiente es si la fuerza del amor resulta lo suficientemente grande como para imponerse al odio siempre, o no es así, y si ambos aspectos se encontrarían igualados en fuerzas. ¿Necesitamos más energía, más potencia para amar que para odiar? ¿Vence el amor al odio?

Lógicamente, la bondad humana exige, o pide, o espera su recompensa (E 3P42). En eso consiste el problema del reconocimiento. Toda acción buena no se acaba en sí misma, sino que genera algún tipo de respuesta. La respuesta adecuada o pertinente sería la bondad, «amor con amor se paga», pero no siempre ocurre así. Volvemos a la idea de la falta de reciprocidad en los afectos, especialmente doliente en el caso del amor. ¿Por qué en muchas ocasiones, si se produce un bien, este no genera otro bien, sino un mal? ¿Por qué esa reacción contraria? Ahí nos enfrentamos al tópico acerca del desagradecimiento humano, que enlaza con toda la corriente barroca y el tema del desengaño. Ese amor que surge para crecer, se verá amortiguado, entristecido por la ingratitud. ¿Cómo el bien puede provocar mal? Pero la búsqueda del reconocimiento implica una merma de nuestra libertad y un volver a caer en los mecanismos imaginarios del comercio afectivo.

La Proposición 43 constituye una clave fundamental en la teoría de los afectos, porque resume toda su dinámica. El odio engendra odio. La negatividad lo único que genera es negatividad, no produce otra cosa. El odio

²⁴³ Cfr. E 3AD38Ex, pág. 271 (SO 2, 201).

se da dentro de un proceso circular. Se configura una relación biunívoca, en la que el odio que se da y el odio que se recibe se retroalimentan mutuamente. En cambio, si al odiar a alguien, este nos devuelve amor, se produce un conflicto que terminará por destruir el odio, si el amor es lo suficientemente grande, más fuerte que el odio inicial. Por tanto, el amor sí puede vencer al odio. Si eres capaz de amar, puedes neutralizar las negatividades del entorno, porque la fuerza del amor crea un escudo protector que disuelve la fuerza negativa del odio. El mecanismo que estudia ahora Spinoza es la convertibilidad de los afectos²⁴⁴. El arte supremo de esta conversión es transmutar odio en amor, cual proceso alquímico. La convertibilidad ha de ser aprovechada de modo adecuado, siempre en la dirección positiva, creadora, aquella que nos permita aumentar la potencia. Y esa dirección es transformar odio en amor y no al revés. Como en las artes marciales, se trata de encauzar el impulso enemigo para neutralizarlo, utilizando su propia inercia. Toda una lección de economía energética, pasional. No hay pesimismo en Spinoza a la hora de analizar la dinámica pasional y sus vericuetos, porque esas fuerzas pueden ser domeñadas y encauzadas adecuadamente:

Una lectura ligera podría mostrar al autor como un pesimista precavido, por lo menos escéptico, pues pareciera que todo su discurso estuviera amenazado por las pasiones tristes. No lo creemos así, pues en el mismo dispositivo pasional, a modo inmanente, reside el virtual elemento 'salvador o liberador' de las tristezas y odios.

Ni pesimista ni optimista, la prudencia es una 'justa' razón de lo pasional. Si bien el odio puede ser potenciado y aumentado por otros odios, también 'puede ser destruido por el amor' (E, III, 43). Nos esforzamos por mantener las afecciones alegres en nosotros aun cuando esa afección proceda de quien odiamos²⁴⁵.

Con la Proposición 44 culmina esta teoría positiva del amor triunfante. El amor, no solo vence al odio, sino que lo transforma en amor, lo transmuta. El conflicto no se resuelve en un mero dualismo de vencedor y vencido en territorios separados o compartimentos estancos, sino que la

²⁴⁴ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 290: «Confrontado a tal situación me doy cuenta, en efecto, de que mis sentimientos que me parecían irrevocables, lo que me lleva a comprometerme con ellos totalmente, desde el impulso de mi *conatus*, están sujetos a variaciones que, en ciertos casos, pueden convertirlos totalmente en su contrario: ¿cómo conservar entonces cualquier confianza en cuanto a la veracidad y a la estabilidad de estados mentales que, si las circunstancias se prestan a ello, pueden cambiar del todo?».

²⁴⁵ Cfr. Kaminsky, ob. cit., pág. 95.

fuerza *unitiva* del amor es tal, que opera un cambio ontológico en el odio, lo convierte en su contrario. Esa dialéctica de contrarios solamente es posible desde un origen de unidad: la fuerza actuante del *conatus* que luego se despliega en afectos positivos o negativos. Para transformar el odio, hay que invertir el mal, hay que someterlo a un proceso de giro ontológico (utilizando cierta terminología heideggeriana), de inversión óptica, como hace el cristalino del ojo humano. El odio desordena, provoca caos, centrifuga, saca del centro, trastoca las categorías. En cambio, el amor centra, invierte lo invertido para conectarlo con su origen. El amor devuelve los enraizamientos que habían sido cortados por el odio. Este odio, vencido por el amor, genera una alegría todavía mayor que la del mero amor correspondido, porque el *conatus* se ha fortalecido, al causar alegría y alejar la tristeza, ha aumentado en mayor medida. Uno sale fortalecido de las batallas que gana y mucho más fortalecido si el enemigo era temible. Las reconciliaciones después de enemistades inveteradas suelen ser igual de excesivas que los odios previos.

En el escolio de esta proposición Spinoza se muestra muy realista. A pesar de que el *conatus* salga favorecido y aumentada su alegría por este tipo de batallas, nadie deseará ni buscará este tipo de situaciones apostas. Nadie buscará odiar para después vencer premeditadamente ese odio con amor. El odio no es buscado, sino que es algo que *adviene*. En cambio, en este caso, el amor sí es ejercitado, es activo, revela un propósito de justicia.

Parece ser que con esta proposición hubiéramos encontrado la panacea salvífica de la lucha pasional, sin embargo, no es así. El amor en el que nos movemos se halla inserto todavía en el comercio afectivo, en el juego de las reciprocidades, busca el reconocimiento, exige justicia, se apegas a sus objetos, sigue siendo dual y sujeto a la convertibilidad afectiva. Todavía la imaginación campa a sus anchas y el proceso de refinamiento afectivo y cognitivo se halla a medio camino.

C.2.4. *Y de nuevo la mezcla* (E 3P45-P47)

En el mundo de los afectos nada es fácil ni hay victorias definitivas. La *via perardua* exige valor, constancia y especialmente, templanza, para saber encontrar el equilibrio en esa fluctuación continua. Los afectos siguen su dinámica de cambio continuo, mezclando amores y odios, alegrías y tristezas²⁴⁶. En palabras de Matheron, la alienación que surge en las relaciones

²⁴⁶ Para la importancia del cambio en la génesis de las emociones y en los factores implicados en la intensidad de las mismas, cfr. Aaron Ben-Ze'ev, «Emotions and Change: A Spinozistic Account», en *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, ob. cit., págs. 139-154.

interhumanas puede darse por el mecanismo de la identificación (E 3P45) o el de la asociación (E 3P46)²⁴⁷.

En la Proposición 45 Spinoza resalta el sentido protector del amor frente a las agresiones externas. Odio a quienes odian a quien yo amo. Es necesario proteger a la cosa amada de los odios que le provocan tristeza. La fuerza expansiva del amor crea un cinturón protector y expansivo a la vez frente a los odios enemigos. Automáticamente el amante se convierte en un protector del amor, igual que los caballeros medievales, defensores del amor cortés en las gestas de los torneos. Ese carácter de iniciativa le confiere al amor una gran dosis de valentía. La vinculación con el amado revierte en todo un juego de alianzas, que afecta a terceras personas. Los dinamis-mos afectivos conforman círculos de amigos y enemigos, sin intervenir para nada la voluntad en su formación²⁴⁸.

En la Proposición 46 se enuncia el mecanismo de la generalización y la extensión de los prejuicios. Si un individuo de otra clase o nación distinta a la nuestra nos afecta de alegría o de tristeza, todos los individuos de su misma clase o nación serán asociados al mismo afecto. Aquí reside la raíz del racismo, del nacionalismo excluyente y de todas las guerras que generan:

Una política de la venganza, del prevalecimiento de los odios recí-procos, esto es, para Spinoza, *una cultura del resentimiento y de la crueldad*. Es una cultura y no, tan solo, una psicología porque esta pequeña órbita de afecciones puede expandirse hasta abarcar el continente genérico del modo humano, históricamente considerado [...].

El relieve de la *propagación* en el proceso imitativo-emulatorio y de desplazamiento es decisivo, aquí, para la constitución de las semejanzas de grupo, clase o nación²⁴⁹.

En el fondo, el afecto no se desplaza hacia un individuo concreto, sino hacia un estereotipo imaginario. Es inevitable hacer aquí una referencia a

Ben-Ze'ev analiza seis factores básicos que se dan en el proceso de cambio o variabilidad afectiva: la fuerza del suceso, el grado de realidad del mismo, su relevancia, nuestra responsabilidad respecto a ese suceso, así como nuestra predisposición respecto a ello y nuestra capacidad de merecerlo.

²⁴⁷ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 208-209.

²⁴⁸ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., págs. 294-295: «Los amigos de nuestros amigos son nuestros amigos, y sus enemigos son nuestros enemigos: es decir, estamos inclinados a amar u odiar a personas que no nos han hecho nada, en virtud de un reflejo de solidaridad irracional que nos lleva a salir de nosotros mismos, y a abrazar disputas o entusiasmos ante cuyo contenido somos ajenos personalmente».

²⁴⁹ Cfr. Kaminsky, ob. cit., pág. 94.

las guerras de religión que le tocó vivir a Spinoza en Holanda, y a la propia situación de los judíos en aquel país, especialmente en el gueto de Ámsterdam, que Spinoza conoció en su juventud, aunque vivieran en el país de la tolerancia. La irracionalidad de las actitudes clasistas, xenófobas, es una constante en la historia del género humano y muy difícil de desarraigar. Corresponde a los ídolos de la tribu de los que hablaba Bacon.

En la Proposición 47 se trata el problema del remordimiento. No existe una alegría plena cuando imaginamos el mal de quien odiamos, porque se halla teñida de la tristeza del remordimiento, del miedo al castigo que infunde la religión. Y ello es porque imaginamos que el otro también es un ser humano semejante a nosotros, que comparte nuestra humanidad. La tristeza que le produce nuestro odio también repercute en nosotros. Aquí la solución inhumana consistiría en un desapego en sentido brutal: si fuéramos capaces de ver a los demás —no como semejantes, no como seres humanos—, sino solo como enemigos, no habría remordimiento, porque entonces imaginaríamos que los otros no sienten tristeza, y no sufriríamos, ya que no habría sufrimiento ajeno. Ahora bien, ¿quién es capaz de semejante visión?

En el escolio explica cómo cada vez que se recuerda un peligro pasado ya superado se produce primero la tristeza, pero luego la alegría por haberlo superado.

Las adhesiones fervorosas y los odios enconados no dejan de brotar de un fondo tribal atávico que sigue imponiéndose con fuerza ante la pálida razón emergente. A estos aspectos irracionales, vinculados al sentido de pertenencia a un grupo determinado frente a otros y, paralelamente, al sentido de exclusión, van unidos otros factores (subjettivos, objetales, circunstanciales) que siguen dando cuenta de la variabilidad de los afectos. De ellos va a tratar el autor en las siguientes proposiciones.

C.2.5. *Más variantes en la sinfonía afectiva sometida al método* (E 3P48-P57)

La riqueza de los elementos que intervienen en la génesis, la intensidad, la variación y la convertibilidad de los afectos no excluyen estudiar las reglas constantes a las que obedecen, puesto que ese es el punto de partida del estudio espinosista. Sigamos analizando cuáles son los otros nódulos significativos y reiterados de esa trama pasional imaginativa, dual, ruidosa, desgastante y difícil de apaciguar.

Si imaginamos que hay otras causas, además de una persona concreta, para nuestros sentimientos, estos se destruyen. Porque al desconocerse las otras causas que han provocado los afectos, estos disminuyen o se disuelven

(E 3P48). El afecto, en cambio, se aviva si conocemos su causa, porque fijamos todo nuestro caudal energético en ella. Existe una gradación afectiva en función de nuestro mayor o menor conocimiento²⁵⁰. Y, sin embargo, preguntaríamos a Spinoza: ¿qué ocurre con esos sentimientos vagos, sin origen o causa concreta que a veces nos invaden, sin saber por qué ni de dónde vienen, y nos llenan de felicidad o de profunda tristeza? Son corrientes afectivas que *transitan* por nosotros como rastros energéticos, o quizás nosotros discurrimos a través de ellos, a veces en espiral, a veces en línea recta. Los sentimos como algo ajeno y, al mismo tiempo, profundamente íntimo por la fuerza y verdad que albergan y con las que se nos imponen. Pero la deducción geométrica de los afectos que Spinoza realiza en esta Tercera Parte no abarca todos los sentimientos y estados de conciencia humana. Aunque en el escolio de la Proposición 50 se refiera a los buenos o malos presagios, no son ellos sobre los que versa mi pregunta. Habría que esperar a la Cuarta y Quinta Partes para retomar esta pregunta y contrastarla con el sistema espinosista.

Las causas que imaginamos libres inspiran afectos más fuertes que las causas necesarias (E 3P49). Puesto que una cosa libre es causa ella sola de amor o de odio, los afectos provocados serán más grandes. Mientras que la cosa necesaria será causa junto con otras de esos afectos. Esa creencia en la libertad, esa ilusión imaginaria, genera afectos más intensos entre los seres humanos que con relación a otras cosas de la naturaleza:

En el dominio imaginario de las pasiones no existen, sino ilusoriamente, cosas tales como la libertad, porque la libertad misma es una retórica de la imaginación. No dispongo de libertad para dejar de amar u odiar; no estoy libre de ser afectado de diversos modos ni dispongo de voluntad libre para frenar o contener mis pasiones. Los afectos se contienen y se alimentan a sí mismos²⁵¹.

La filosofía de Spinoza es claramente determinista. Solo en el ámbito de la imaginación, de las ideas inadecuadas es posible la creencia en la libertad. Porque en el ámbito inmanente de las causas necesarias, no hay cabida para ella. Concebir las cosas como libres es divinizarlas de algún modo al pensarlas con el carácter absoluto de una sustancia autosuficiente. Eso originará una fijación afectiva de mayor intensidad que en cual-

²⁵⁰ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 306: «Lo que convierte a este razonamiento en especialmente interesante es el hecho de que abre un espacio de variación en el interior del cual los sentimientos del amor y del odio son susceptibles de evolucionar, escapando así a la alternativa del todo o nada, que expresa solamente los estados límites de esta variación».

²⁵¹ Cfr. Kaminsky, ob. cit., pág. 96.

quier otro caso y de mayor implicación personal en dicha relación, es decir, un proceso de alienación, de pérdida de la fuerza individual, desgraciadamente proyectada sobre el fantasma de una cosa considerada libre. Sin embargo, el proceso alienante tiene cura, la cual consistirá en retirar esa falsa proyección (recordemos los mecanismos que ha estudiado el psicoanálisis) y sustituirla por ideas adecuadas²⁵².

Las cosas son en sí mismas neutras, pero al actuar sobre nosotros pueden producirnos bien esperanza, bien miedo, de modo variable, atendiendo a las circunstancias y a los objetos con los que estén relacionados en determinado momento (E 3P50). A estas cosas las llama Spinoza «buenos y malos presagios» (escolio). Aquí explica el autor el origen de las supersticiones, dadas por la propia constitución de nuestra naturaleza, porque creemos más fácilmente las cosas que esperamos que las que tememos. La fluctuación del ánimo conlleva que ambos, esperanza y miedo, vayan unidos. A pesar de la frecuencia de las supersticiones en el hombre, eso no impide que el alma pueda concebir ideas adecuadas, alegres, que potencien su ser y lo liberen de cualquier expectativa falsamente esperanzada o de temores infundados. En el propio ser humano se encuentran los conflictos de la deriva pasional y también en él mismo, los remedios inmanentes para hallar un centro de equilibrio en medio de las zozobras. Será el camino del sabio.

El autor continúa con el asunto acerca de la inmensa fluctuación del ánimo humano, variable, inconstante por la propia variedad del objeto y por la misma variedad del sujeto. Un mismo objeto afecta de modo distinto a diferentes hombres y a su vez, cada hombre varía en su modo de ser afectado por un mismo objeto en tiempos distintos (E 3P51).

Esta proposición se halla relacionada con el problema de la identidad del sujeto. Si reducimos la identidad del yo a la variedad de afectos, el yo se convierte en un Proteo cambiante, sometido a mil y un afectos caleidoscópicos. El yo se disuelve en medio de interacciones energéticas en perpetuo cambio:

Ya no hay forma, sino tan solo relaciones de velocidad entre partículas ínfimas de una materia no formada. Ya no hay sujeto, sino tan solo estados afectivos individuales de la fuerza anónima. Aquí, el plan

²⁵² Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 311: «Sin embargo esta alienación que responde a causas necesarias no es ni definitiva ni inevitable: es suficiente para que ella desaparezca, o al menos para que se atenúe, que sea sustituida la consideración de las cosas libres por la de las cosas necesarias, cuya representación, en lugar de ser suficiente en ella misma, está englobada bajo la consideración de uniones de determinaciones más complejas, lo que automáticamente debilita el interés obsesivo que sería tratar de fijarlas».

solo retiene movimientos y reposos, cargas dinámicas afectivas; se percibirá el plan con lo que el plan nos hace percibir, y progresivamente²⁵³.

Esta misma idea es destacada por Bove cuando afirma que la subjetividad no es otra cosa que la duración, es decir, el afecto como variación o transición hacia mayores o menores perfecciones²⁵⁴. Aunque implique un mínimo de reflexividad, el sujeto no es el punto de partida de la naturaleza humana; en todo caso, solo devendría como posibilidad futura desde el desarrollo de la eticidad plena.

En el escolio Spinoza continúa explicando la variedad de afectos entre los hombres: uno ama lo que otro odia, y cada uno puede amar u odiar lo mismo en tiempos diferentes. La vida contiene la propiedad del cambio. Existe aquí una crítica a las concepciones estatistas del ser humano. Esta proposición revela una interesante relación con la dialéctica del dinamismo humano entre un yo cambiante, espejo caleidoscópico de las pasiones, y un centro u ojo del huracán donde se produce la calma, el aquietamiento o, mejor aún, la transformación de las pasiones en conocimiento, en ciencia intuitiva; un saber porque se ha vivido, porque se han experimentado las pasiones en su crudo desgarró. Las pasiones se transforman porque se conocen y no se niegan. Y ahí residirá el proceso de liberación del alma.

Este problema de la variabilidad afectiva, presente en el escolio con diversos matices, es objeto de un sutil análisis por parte de Mignini²⁵⁵. Según este estudioso, aquí hay dos expresiones claves a la hora de descubrir la relación entre el afecto y el juicio en Spinoza: en primer lugar, «además, como cada cual juzga según su afecto lo que es bueno o malo, mejor o peor (*ver el Escolio de la Proposición 39 de esta Parte*), se sigue que los hombres pueden diferir tanto por el juicio como por el afecto, [...]»²⁵⁶; y, en segundo lugar, «[...] el hombre juzga a menudo acerca de las cosas por el solo afecto, [...]»²⁵⁷. Para Mignini, la primera expresión parece indicar una ley universal de la naturaleza humana, mientras que la segunda podría ser interpretada como que el afecto ya no es una regla general, sino un evento solamente frecuente. Esta paradoja aparente es resuelta por Mignini gracias a un repaso por la estructura del afecto en Spinoza y su función en la dinámica del conocimiento; repaso que va desde la génesis del afecto, pasando por su identificación con la *imago*, hasta la conexión con la *cupiditas* y to-

²⁵³ Cfr. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, ob. cit., pág. 167.

²⁵⁴ Cfr. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, ob. cit., págs. 135-136.

²⁵⁵ Cfr. Mignini, «Teoría del afecto y naturaleza del juicio moral», en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ob. cit., págs. 267-277.

²⁵⁶ Cfr. E 3P51S, pág. 248 (SO 2, 178-179).

²⁵⁷ Cfr. E 3P51S, pág. 249 (SO 2, 179).

das sus formas. Esta síntesis le permite concluir que toda forma de juicio, incluido el moral, es una función del afecto, y en este sentido, la primera de las dos expresiones contempladas en el escolio alcanza su plena significación y radicalidad, mientras que la segunda expresión es interpretada por Mignini de la siguiente manera: «los hombres son guiados frecuentemente por el solo afecto de la imaginación y raramente por los afectos de las ideas adecuadas»²⁵⁸. La relación entre afecto e idea en Spinoza queda resumida así por Mignini en este texto:

En otras palabras: no se dan afecciones e ideas independientes y antes del darse del afecto, pues, consistiendo este en la simultaneidad de afección e idea y siendo esta simultaneidad la condición estructural y trascendental del darse de afecciones e ideas, el afecto es pensado y presentado como el lugar constitutivo y operativo de la idea, su horizonte y su fundamento ontológico.

Ahora bien, ya que el conocimiento consiste exclusivamente en las ideas, deben considerarse modalidades operativas del afecto también las tres formas en las cuales suelen ser referidas todas las ideas: imaginación, razón, intelecto²⁵⁹.

La importancia de la afectividad en la teoría del conocimiento espinozista es destacada una y otra vez por diversos intérpretes.

Continúa Spinoza en el escolio con la definición de nuevos afectos. El intrépido es valiente porque no teme el mal al que se enfrenta, llegando a convertirse en audaz, cuando no hay represión para su acción, diríamos que casi heroica en sentido homérico, porque consiste en hacer el bien a quien ama y el mal a quien odia. El audaz enfrenta peligros que otros temen y no pueden soportar. Sobre la diferencia que implica la audacia respecto al resto de los mortales, los sufíes dicen de ellos mismos: «un sufí es aquel que actúa como los demás cuando hay que hacerlo, y que hace aquello que los demás no son capaces de hacer cuando es necesario» (cito de memoria un viejo adagio). Por el contrario, el tímido es temeroso y cobarde, porque no puede afrontar un mal tolerable por la mayoría. Cuando a la timidez se le une la represión de la acción debido a un mal de pequeñas dimensiones, la persona se convierte en pusilánime. Ahora bien, aquí cabría preguntarse cuál es el criterio para que un peligro pueda ser soportado por unos y no por otros: ¿un criterio estadístico o de qué índole? Interpreto a Spinoza en el sentido de la mayoría, pero no está claro en el escolio. La fluctuación de ánimo y los mecanismos imaginativos hacen que el hombre

²⁵⁸ Cfr. Mignini, «Teoría del afecto y naturaleza del juicio moral», ob. cit., pág. 277.

²⁵⁹ *Ibíd.*, pág. 275.

esté sometido en muchas ocasiones al arrepentimiento o al contento de sí. El arrepentimiento se produce por la tristeza vinculada a la idea de uno mismo como causa. Uno cree que ha cometido un error, porque la fluctuación no solo se da en los afectos, sino también en los juicios, dado el componente de ideas inadecuadas que puede haber. Prosigue explicando en las definiciones del final del Libro III (definición 27, explicación) que la tristeza acompaña a los actos perversos y la alegría a los actos rectos. La consideración de los actos como honestos o deshonestos viene dada por la educación de los padres, la experiencia, la costumbre y la religión. El contento de sí es la alegría por las acciones que uno mismo realiza. Es sentirse satisfecho, a gusto con uno mismo.

Atendemos más a lo nuevo, a lo singular que a lo vulgar o semejante a otros muchos (E 3P52). Spinoza describe esa atención como contemplación («ver»). Ese objeto nuevo fija de tal modo al alma, que esta solamente tiene ojos para él.

Resulta muy rico el escolio de esta proposición porque en él define muchos afectos: asombro, consternación, veneración, horror, devoción, desprecio, irrisión, desdén. Spinoza continúa insistiendo en los innumerables afectos que existen y cómo se pueden descubrir: «y así podemos deducir muchos más afectos de los que suelen indicarse con los vocablos comúnmente admitidos»²⁶⁰. La riqueza afectiva del hombre es inmensa. El filósofo añade que los nombres de los afectos derivan del uso vulgar y no de su conocimiento riguroso. El asombro no es considerado estrictamente por Spinoza un afecto, sino una imaginación de una cosa singular. Así, la actitud contemplativa («ver») no es un afecto, sino la puesta en escena de la imaginación ante el carácter novedoso de algo. Si esa admiración es provocada por un objeto temido se llama 'consternación'. El asombro se transforma en veneración cuando el objeto admirado es un hombre de gran prudencia o grandes capacidades que lo hacen muy superior a nosotros. Curiosa la definición que del horror da el autor, convirtiéndolo en una forma de asombro ante lo negativo en otra persona: su ira, su envidia, etc. Y ello es porque el asombro se entiende en sentido muy amplio, tanto positivo como negativo. El afecto contrario al asombro es el desprecio, que conlleva pensar más en lo que no hay en el objeto que en lo que hay. La irrisión es una forma de desprecio ante alguien que odiamos o tememos. Muchas veces el miedo puede provocar actitudes de desprecio o actitudes histéricas como la risa nerviosa, ante una situación tensa, inquietante, o temible. Recordemos aquel episodio del Mito de la Caverna de Platón, cuando el prisionero liberado —clara alusión a Sócrates— regresa para li-

²⁶⁰ Cfr. E 3P52S, pág. 250 (SO 2, 180).

berar al resto de los compañeros de prisión y estos se ríen de él, porque no lo entienden y lo temen. Se trata del temor a lo desconocido. Para conocer hace falta amar el objeto que se quiere conocer; desde el odio es imposible el auténtico conocimiento, porque el odio deforma nuestra percepción del objeto. En cambio, el amor aumenta nuestra capacidad de comprender. El amor abre, el odio encierra, atrofia. El odio ha de ser descargado para luego ser transmutado, porque su persistencia resta energía. Otro afecto deducido del desprecio es el desdén, que implica necedad. Al final del escolio sigue aludiendo Spinoza a los innumerables afectos que podríamos deducir a partir del desprecio, pero sin detenerse en ellos.

Sobre las distintas formas que pueden revestir el asombro o la admiración y, especialmente, sobre los usos negativos que de ellas se han hecho en la religión y en la política como medio de control social, se manifiesta María Luisa de la Cámara en un artículo en que rastrea el concepto de admiración en los principales textos espinositas²⁶¹. Esta autora considera que aun sin ser para Spinoza la admiración un afecto (al contrario que para Descartes), sino una afección, desempeña un papel destacado en la dinámica afectiva al combinarse con determinados afectos: posee efectos cognitivos, casi hipnóticos, al modificar la percepción de los objetos y provocar un conocimiento inadecuado por aumento, disminución, inversión o torsión de la imagen correspondiente. A esta capacidad combinatoria que la admiración llega a tener en Spinoza, María Luisa de la Cámara la denomina ‘retorización de la afectividad’²⁶².

Numerosísimas son las definiciones de afectos y ocupan gran parte de la *Ética*, integradas en su sistema filosófico. Ningún otro filósofo hasta entonces había hecho algo semejante. ¿Son los afectos uno de los pilares de su filosofía? Así lo vamos verificando.

La Proposición 53 trata de la alegría generada por el despliegue de las propias potencialidades, por la capacidad de realizar los objetivos propios, la satisfacción de conseguir logros. En el texto, la expresión «con mayor distinción»²⁶³ se refiere a la singularidad, al despliegue del individuo como tal. Esa distinción también implica elegancia, pero especialmente, separación clara y distinta de otros individuos. Todo ello redundará en un mayor conocimiento de uno mismo. Y el autoconocimiento conlleva una mayor perfección, una mayor alegría. Esta alegría aumenta cuando el hombre

²⁶¹ Cfr. María Luisa de la Cámara, «La admiración, una ‘distracción’ de la mente», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 225-238.

²⁶² *Ibid.*, pág. 237.

²⁶³ Cfr. E 3P53, pág. 251 (SO 2, 181): «Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de actuar, se alegra, y tanto más cuanto *con mayor distinción* se imagina a sí misma y su potencia de obrar». [La cursiva es mía].

imagina que es alabado por otros: el reconocimiento por los semejantes, el cual a su vez reverbera en una nueva onda expansiva de alegría dentro de un proceso de retroalimentación (fenómeno de contagio y de reflejo). Sin embargo, para alcanzar ese estado es preciso que cultivemos las ideas adecuadas y que no caigamos en la ilusión de creernos libres:

Es esta consecuente afirmación de nuestras pasiones alegres, que no tienen otra procedencia que el propio deseo, el camino spinoziano para reencontrar, desde allí, el campo común y colectivo de desempeño de las mismas. Es condición para ello la admisión de la inadecuación; que no nos consideremos ni consideremos a los demás como sujetos plenamente conscientes y 'libres' en la elección de los actos, la cualificación de los mismos en buenos o malos, ni amos racionales de las alegrías y tristezas convencionalmente establecidas²⁶⁴.

El esfuerzo energético y perceptivo es siempre por ser y ser más, imaginamos lo que nos ayuda, aquello en lo que nos sentimos más a gusto (E 3P54). Spinoza defiende una tendencia a la positividad, a la expansión, a la apertura, como corresponde a naturalezas sanas. Imaginamos lo que nos cura, nos expande, nos aligera, nos libera. Nuestra esencia es el *conatus*, el continuo deseo, con instantes de calma o de tregua, pero en imparable movimiento expansivo. El desarrollo de la conciencia individual va unido al despliegue pasional. No podemos conocer más ni conocernos, si no nos hemos apasionado, si no hemos sentido los impactos energéticos de la interacción humana.

En la Proposición 55 se trata la situación contraria: la depresión humana, imaginarse el no poder porque no se tiene energía suficiente para desarrollar el propio potencial. Se produce por la represión del *conatus* al imaginar cosas que disminuyen su potencia. Esta tristeza aumenta «en la medida en que el alma imagina ser vituperada por otros»²⁶⁵, por la misma razón que antes: la falta de reconocimiento debilita al alma, porque se frustra al esperar algo que no consigue.

En el primer escolio define este afecto, la humildad, que consiste en la tristeza causada por nuestra debilidad. Definición totalmente alejada de la moral cristiana que predica la humildad como una de sus virtudes máximas. En cambio, para Spinoza aparece como una pasión triste, que debilita y que habrá que transformar o menguar. La pasión contraria es el amor propio o el contento de sí: la alegría de nuestra potencia, de nuestra contemplación. De ahí que el ser humano tienda continuamente a afianzar la

²⁶⁴ Cfr. Kaminsky, ob. cit., pág. 96.

²⁶⁵ Cf. E 3P55C1, pág. 253 (SO 2, 182).

imagen positiva que posee de sí mismo, mediante la narración de sus gestas. Se trata de una persistente recreación de la historia personal frente a uno mismo y a los demás, para ratificarnos en nuestra existencia y en nuestra potencia, buscando el reflejo de nuestra imagen en el espejo de los otros. Pero resulta paradójico que en muchas ocasiones se produce el efecto contrario, porque los otros no son simplemente espejo, sino también potencias rivales en las que se suscita la envidia. Parece que la tendencia al odio y a la envidia se halla inscrita en la naturaleza humana, y es fomentada en ocasiones por la educación de los padres, basada en la competitividad y en las odiosas comparaciones. Aquí la concepción de la naturaleza humana que está reflejando Spinoza lo acerca en cierto modo a Maquiavelo en su crudo realismo.

Y por si quedara alguna duda al respecto, añade el segundo corolario, donde desarrolla la idea de que la envidia es siempre hacia alguien a quien consideramos semejante, de nuestra misma naturaleza.

Y en el segundo escolio explica que la veneración que podemos sentir por la virtud y las cualidades de una persona se da porque imaginamos esas cualidades como algo singular, propio y exclusivo de esa persona y no común a nuestra naturaleza. De ahí que en ese caso no sea posible la envidia, al igual que no envidiamos nada en otras especies animales o vegetales.

Para el autor será posible encontrar un camino que permita bascular la energía que ponemos en los afectos destructivos hacia el otro lado de la balanza, y crear afectos positivos, regulados por la razón, pero no por una razón aséptica sino por una razón apasionada²⁶⁶. Luchar contra las pasiones tristes no es mero ejercicio intelectual, sino *conatus* integral, esfuerzo del cuerpo y de la imaginación también por reencauzar la energía hacia la potencia y la alegría.

La Proposición 56 explica la variabilidad de los afectos humanos en función de la fluctuación del ánimo y de las especies de objetos por las que somos afectados. Estamos sometidos a las pasiones en cuanto imaginamos ideas inadecuadas referidas a la naturaleza de nuestro cuerpo y a la naturaleza del objeto exterior. Así, cada pasión se colorea de modo diferente en función del objeto que la ha provocado. Cada amor es distinto, cada tristeza también, al igual que cada deseo.

²⁶⁶ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 343: «Ahora bien, así cultivado, el contento de sí mismo tenderá por ahí incluso a transformarse en contento simplemente siguiendo el concepto que será presentado en la segunda mitad de *De Libertate*: este último sentimiento, depurado de la referencia alucinatoria a una identidad personal confirmada por los mecanismos del reconocimiento mimético, hace posible a causa de esta despersonalización, una completa racionalización de la vida afectiva a través de la cual se cumple el ciclo de la liberación».

En el escolio el autor destaca los afectos más célebres de todos, inscritos en lo que la tradición religiosa denomina pecados capitales (todos ellos son deseos excesivos de algo): la gula (de comida), la embriaguez (de bebida), la lujuria (de cópula), la avaricia (de riquezas), la ambición (de gloria). Estos afectos, puesto que solo se distinguen por sus objetos, no tienen contrarios, ya que la templanza, la sobriedad y la castidad no son pasiones, sino que reflejan la potencia del ánimo para templar los anteriores afectos. Aquí se está anunciando ya la idea de virtud como fuerza, en su sentido etimológico de *virtus*, que desarrollará en los dos libros siguientes de la *Ética*. Spinoza afirma que no puede explicar todas las demás especies de afectos porque son tantas como especies de objetos, y no lo considera necesario. Él se propone con su obra dos objetivos: «determinar la fuerza de los afectos y la potencia del alma sobre ellos»²⁶⁷. El autor afronta el estudio de las pasiones como una lucha de poderes entre las fuerzas afectivas y la potencia del alma (de nuevo la contraposición *vires-potentia*)²⁶⁸, por eso le preocupan solamente las propiedades comunes y no una analítica descriptiva de todos los tipos de afectos. Su perspectiva es científica, como postulaba en el prefacio a esta Tercera Parte. Solo conociendo las leyes, los mecanismos que rigen la vida afectiva, podrá el alma enfrentarse a ellos y encauzar las pasiones con vistas a un orden ético de liberación de la servidumbre:

Es decir: nos basta con entender las propiedades comunes de los afectos y del alma, al objeto de poder determinar cuál y cuánta es la potencia del alma para moderar y reprimir los afectos. Y así, aunque haya gran diferencia entre tal y cual afecto de amor, odio o de deseo —por ejemplo, entre el amor a los hijos y el amor a la esposa— no nos es preciso, sin embargo, conocer estas diferencias, indagar más profundamente la naturaleza y el origen de los afectos²⁶⁹.

Puesto que ya sabemos mucho sobre el funcionamiento afectivo o, al menos, lo suficiente, lo que verdaderamente ahora le interesa a Spinoza es el aspecto práctico, ético y vivencial de este conocimiento: ¿puede el alma moderar los afectos?, ¿cómo?, ¿cuánto? Es muy interesante la primera fase de conocimiento, pero llega un momento en que hay que actuar. Me permito recordar el paralelismo con la práctica psicoanalítica: el proceso de análisis, de autoconocimiento durante la terapia debe tener fin y conducir a la independencia del paciente (liberación de la transferencia) para que actúe desde la transformación experimentada. No se puede prolongar la

²⁶⁷ Cfr. E 3P56S, pág. 256 (SO 2, 185-186).

²⁶⁸ Véase *supra* apartado A.2.

²⁶⁹ Cfr. E 3P56S, pág. 256 (SO 2, 186).

primera fase en un proceso obsesivo, narcisista y circular que no implique ningún cambio en el comportamiento del paciente. Esa insistencia por parte de Spinoza en la moderación de los afectos es una apuesta firme por una acción realista y sabedora de límites, pero también combativa, insistente y dotada del coraje de quien no se rinde, aunque sucumba muchas veces.

Esa *potentia agendi* es clave para desentrañar la teoría afectiva del autor. Mignini insiste en la importancia de esta visión, que incluso se manifiesta en todo un campo semántico vinculado a la acción y a la potencia (*potentia, potestas, vir, dominatio, agere, moderare*, etc.)²⁷⁰. Hammacher se manifiesta en esa misma línea interpretativa, al considerar la ética de Spinoza como una doctrina naturalista de los afectos, basada en el principio de autopreservación y que se consolida a través del uso, del ejercicio, es decir, de la virtud que surge de nosotros mismos cuando sacamos nuestros afectos a la luz, los conocemos y nos ejercitamos en un uso adecuado de ellos; solo así se unen teoría y praxis y el conocimiento adquiere compostura ética²⁷¹. Este planteamiento, según Hammacher, entronca a Spinoza con corrientes éticas actuales, a la par que le permite superar incluso a la teoría del psicoanálisis, en cuanto esta última no explica cómo el hombre puede ser feliz.

Las conclusiones del escolio de la Proposición 56 enlazarían con la definición general de los afectos que figura al final del Libro Tercero y que ya he comentado en el primer apartado de este capítulo²⁷².

Y para completar el panorama de los elementos que inciden en la variabilidad afectiva, el autor concluye esta serie proposicional explicando de modo genérico las diferencias individuales²⁷³.

La esencia de cada individuo es única, singular y también lo serán los afectos de cada uno (E 3P57). Puesto que los afectos se refieren todos al deseo y este es el *conatus*, habrá tanta diferencia entre los afectos de un individuo respecto a otro como entre sus respectivas esencias. Con esta idea sobre la diferencia de las esencias individuales, Spinoza se manifiesta claramente antiaristotélico. Cada persona siente a su manera y no tienen nada que ver los sentimientos de uno con los de los demás. Aunque todos participemos de los mismos mecanismos de imitación y de contagio afectivo, en tanto leyes universales del sistema óptico-geométrico de los afectos, y

²⁷⁰ Cfr. Mignini, «Afectos en la potencia», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 173-185.

²⁷¹ Cfr. Klaus Hammacher, «Spinozas Ethik als Affektenlehre: Ansatz und Entfaltung», en *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, ob. cit., págs. 27-56.

²⁷² Véase *supra* apartado A.2., y nota 97.

²⁷³ Así Matheron considera que estas dos últimas proposiciones de la serie (56 y 57) se centran en el carácter singular de las pasiones, ya desde el objeto (56), ya desde el sujeto (57). Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 221.

seamos capaces de cierta identificación y empatías inconscientes con los demás humanos, eso no significa que la vivencia y la experiencia subsiguiente de los afectos sean idénticas en todos²⁷⁴. La empatía facilita el reconocimiento de los otros y es raíz de la convivencia humana, pero no lleva consigo la uniformidad mecánica y monstruosa de supuestos seres clónicos.

Sentido de pertenencia a la totalidad sustancial, comunidad y comunicación entre los grados modales, y peculiaridad esencial y afectiva insoslayables de cada ser humano se armonizan en la *Ética*. La sagaz visión espinosista va más allá de reduccionismos simplistas al uso. Discrepan almas y cuerpos dentro del colectivo humano, por eso los afectos también discreparán. Cada ser humano constituye un mundo peculiar y el hecho de pertenecer todos a la especie humana no debe llamar a engaño²⁷⁵. Así lo explica en el escolio. Los afectos de los animales —que, aunque irracionales, sienten— se diferencian de los afectos de los hombres de la misma manera que su naturaleza se diferencia de la humana. Y así habrá no solo un deseo humano, sino también un deseo equino, o de los insectos, o de las aves, o de los peces, etc. Y lo que es más interesante de este escolio, de la misma forma que hay tantos mundos perceptivos como especies animales, existen dentro del ámbito humano, tantos mundos perceptivos y afectivos, *sensitives*, como individuos, y ofrece el ejemplo de la radical distinción entre un hombre ebrio y un filósofo.

Estas dos modulaciones tan opuestas de afectividad nos preparan para abordar los afectos activos, ya que hasta este momento Spinoza había tratado solamente los pasivos. Y precisamente los afectos activos serán el puente que permita la síntesis entre la vida pasional pasiva y la racional activa —también afectiva—, propósito último de la *Ética*.

C.3. LA URDIMBRE QUE NOS LIBERA: AL FIN LOS AFECTOS ACTIVOS (E 3P58-P59)

La alegría y el deseo son pasiones, pero también pueden ser afectos activos, vinculados a nuestra capacidad de actuar (E 3P58). Sentir para actuar, desear y alegrarse para aumentar la potencia. Solo ese tipo de acción

²⁷⁴ Véase *supra* análisis de la Proposición 21.

²⁷⁵ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, ob. cit., pág. 369: «Esta explicación de la disparidad entre las manifestaciones individuales de la afectividad es dinámica porque hace intervenir la consideración de la potencia, que es en ella misma irreductible a la toma en consideración de simples diferencias, graduadas en el interior de una única serie continua».

es la que brota del comprender, del conocimiento adecuado. Cuando sabemos, es cuando podemos actuar en plena concordancia con nuestra naturaleza. Entonces la acción fluiría armónica y generaría a su vez, más entendimiento y un nuevo abanico de acciones adecuadas. Ser, comprender, actuar, alegrarse y de nuevo, ser, etc. Aquí está señalando la posible vía de liberación de la esclavitud pasional, la salida al laberinto de fuerzas opuestas, la transmutación de la pasividad en actividad²⁷⁶.

Los únicos afectos activos son los que se refieren a la alegría y al deseo (E 3P59). Los tres afectos básicos son el deseo, la alegría y la tristeza. Puesto que esta última disminuye la potencia del alma, solo los otros dos afectos pueden ser activos, aumentar nuestra potencia. En Spinoza son sinónimos actuar y entender adecuadamente por ser sincrónicos o simultáneos. Las ideas adecuadas se manifiestan en afectos activos, y viceversa. Y es en ese movimiento de feliz conjunción donde crece el ser.

El conjunto de las acciones que brotan de afectos activos y de la comprensión del alma se refiere a la fortaleza. En el escolio explica este afecto, que se desdobra a su vez en firmeza y generosidad. La firmeza implica la perseverancia en el propio ser siguiendo únicamente la ley de la razón. La generosidad se refiere a ese mismo esfuerzo racional pero aplicado a la ayuda a los otros y la amistad hacia ellos²⁷⁷. Con la firmeza buscamos nuestra propia utilidad, con la generosidad la utilidad de los demás. De cada uno de estos dos afectos derivan otros muchos: «Así pues, la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo ante los peligros, etc., son clases de firmeza; la modestia, la clemencia, etc., son clases de generosidad»²⁷⁸.

Spinoza continúa explicando en el escolio la infinita variabilidad de los afectos, de la cual él no se va a ocupar. Resume que ha analizado por sus primeras causas los afectos que surgen de los tres primitivos: el deseo, la alegría y la tristeza. Además añade una nueva apreciación sobre el amor, y consiste en el hastío o repugnancia que produce el hartazgo, cuando se consuma un deseo. Una vez satisfecho dicho deseo (el amor o el deseo de alimento), se aborrece ese objeto y se desean otros nuevos. El psicoanálisis

²⁷⁶ Ibíd., pág. 382: «[...] entre el hecho de comprender y el de desear, incluso si el orden común de las cosas los separa muy a menudo, no hay una oposición radical, un abismo infranqueable, que separaría para siempre el orden de la racionalidad del de la afectividad».

²⁷⁷ Jaquet analiza las diferencias entre esta concepción de la generosidad y la cartesiana: en Spinoza la generosidad no está unida al ejercicio del libre albedrío, no nace de la admiración, sino del deseo y se presenta como esfuerzo racional para ayudar a los hombres y buscar la amistad. Lo que en Spinoza es la esencia de la generosidad (querer el bien de otro), es en Descartes una de sus propiedades. Cfr. Jaquet, «La fortitude cachée et les affects actifs de fermeté et de générosité», en *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, ob. cit., págs. 21-22.

²⁷⁸ Cf. E 3P59S, pág. 259 (SO 2, 188-189).

ha estudiado ampliamente los mecanismos que mueven el polimorfismo del deseo y la perversidad que ello puede conllevar, cuando «el deseo incolmable», del que hablaba Lacan, nos sitúa en el terreno de la seducción, de la sustitución continua de objeto, en un afán imposible por llenar un vacío profundo. En esto consistiría una de las formas de la depravación humana.

Por último, concluye Spinoza que ha prescindido de las afecciones externas del cuerpo que van unidas a los afectos, como el temblor, la palidez, la risa, los sollozos, etc. No trata de ellos, porque piensa que se refieren solo al cuerpo y no al alma. Sin embargo, son manifestaciones sincrónicas en el cuerpo de lo que le pasa al alma. Será en un futuro la psicología moderna la encargada de estudiar la fisiología de las emociones, y uno de sus principales representantes, Paul Ekman, el autor que más incidirá en la fisiología característica de las que él considera las emociones básicas o universales, y que se manifiestan a través de la expresión facial (en las microexpresiones)²⁷⁹. Spinoza no se detiene en esas manifestaciones externas, sino en los procesos internos que conmueven a todo el ser, las pasiones, y que nos llevan por senderos tumultuosos. Por eso, el ser humano

²⁷⁹ Cfr. Paul Ekman, *Emotion in the Human FACE*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; *What the Face Reveals*, Nueva York, Oxford University Press, 1998; *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, Nueva York, Oxford University Press, 1994. Este psicólogo, siguiendo la estela darwinista, comenzó a hablar de seis emociones básicas (alegría, tristeza, miedo, sorpresa, ira y asco), que tendrían un valor adaptativo para la especie humana, serían universales (él las estudió en un principio en la tribu Papúa de Nueva Guinea), no voluntarias, se corresponderían con determinados correlatos fisiológicos y se manifestarían en concretas expresiones faciales de muy corta duración (las microexpresiones, también universales). Con posterioridad ampliaría el elenco de expresiones básicas a quince. El autor se ha especializado en estudios prácticos para la detección de la mentira, gracias a la interpretación del lenguaje corporal. En la misma línea de Darwin y Ekman, aunque enfocado en la dimensión cultural, se sitúa Stuart Walton, *Humanidad. Una historia de las emociones*, Madrid, Taurus, 2005 (ed. original, 2004). Walton se considera heredero del libro de Darwin *La expresión de los emociones en los animales y en el hombre* (1872), y partiendo de seis emociones básicas de Darwin, a las cuales añade cuatro más (celos, desprecio, vergüenza y bochorno), estudia la dinámica psicológica de los estados de ánimo y las influencias que las respuestas emocionales han tenido en distintos aspectos de la historia y de la cultura humanas. El estudio de la expresión de las emociones también ha sido abordado desde un punto de vista histórico; en este sentido cabe destacar la notable aportación de María Tausiet y James S. Amelang (editores) con el libro *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, 2009. En esta obra colectiva se recogen artículos que estudian los siguientes aspectos: los códigos emocionales, los rituales en que se articulan las emociones y las expresiones de las mismas, todo ello a través de manifestaciones artísticas concretas de la Edad Moderna, en especial, en España, pero no solo en el ámbito español. El libro incide en la profunda historicidad de las emociones, explorada a través de determinados testimonios históricos, y su importancia a la hora de analizar los cambios en los modos en que las sociedades entienden las emociones y las estructuran en regímenes específicos de emocionalidad.

debe tomar el timón y dirigir el rumbo de su vida, de su *vita nuova*, con la firmeza que da la razón, una razón sabia, porque ha sentido y ha podido transmutar su pasión en conocimiento y experiencia vivida y contrastada.

También Malinowski-Charles ha destacado esta dimensión experiencial con la que la afectividad tiñe e implementa el aspecto cognitivo del segundo y del tercer género de conocimiento, junto con la relevancia del tránsito de los afectos pasivos a los activos para acceder al progreso ético del individuo íntegro y no meramente a su progreso intelectual²⁸⁰.

Y de ese proceso de transmutación, apenas anunciado en estas dos últimas proposiciones y que Spinoza explicará en los Libros IV y V de la *Ética*, voy a tratar en los capítulos siguientes, teniendo en cuenta las bases que el autor ya establecido hasta aquí.

Queda por señalar que el Libro III se completa con las definiciones de afectos concretos que ya he ido comentado con anterioridad, y se cierra con la definición general de los afectos, que también ha sido analizada. Casi como un bucle, esta última definición nos lleva en salto cuántico al Libro Cuarto. Es el estilo del pensar espinosista: ¿el más racional posible?, ¿el más potente porque surge de una fuerza intuitiva prerreflexiva y a ella nos conduce por la línea de la razón?, ¿es un proceso de pensamiento único, o simplemente ejemplar? Tanta atracción por Spinoza despertada a lo largo de los siglos tiene que ser algo más que orgullo intelectual por tejer modelos interpretativos a la caza de lo que nos sucede y a la búsqueda de una pretendida sensación de poderío y de seguridad.

²⁸⁰ Cfr. Syliane Malinowski-Charles, «Le salut par les affects: la joie comme ressort du progrès éthique chez Spinoza», en *Spinoza sous le prisme de son anthropologie*, 2002, vol. 29, fascículo 1, págs. 73-87 y *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, ob. cit. Véase *supra* apartado B.2., y en el apartado B.3., nota 152. En esa misma línea de valorar el aspecto revolucionario y novedoso de la teoría de los afectos espinosista respecto a Hobbes y a Descartes, en cuanto que Spinoza no establece una división entre cognición y afectividad, cfr. Lee C. Rice, «Action in Spinoza's Account of Affectivity», en *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, ob. cit. Asimismo, sobre la importancia de los factores no cognitivos en el cambio psicológico o entrenamiento mental que conlleva en la psicoterapia el proceso curativo, cfr. Dieter Birnbacher, «Spinoza zu Fragen der Diagnose und Therapie», en *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, ob. cit., págs. 153-170. Birnbacher defiende la utilidad de la *Ética* de Spinoza en la psicoterapia, puesto que la apuesta del filósofo por la transformación de afectos pasivos en activos posee claras consecuencias terapéuticas, y ofrece al lector también una interesante praxeología terapéutica, realista, y dotada de técnicas al servicio de un adecuado uso de la imaginación. Véase *supra* apartado C.2.1. de este capítulo tercero, y nota 212.

CAPÍTULO 4

El alimento afectivo de la razón (Libro Cuarto de la *Ética*)

A. ¿POR QUÉ EL HOMBRE VIVE EN SERVIDUMBRE?

Spinoza despliega en la *Ética* distintos niveles (ontológicos, ópticos y físicos), y transita entre ellos y sus diversas intensidades siguiendo una estructura geométrica con suturas de enlace en forma de bucle, pero siempre con una misma y clara direccionalidad: la consecución de grados más altos de liberación, individuales y comunitarios. El viaje discurre desde la pasividad a la actividad, de los afectos pasionales a los activos, de las ideas inadecuadas imaginarias a las adecuadas racionales, de la impotencia humana a la plenificación de la potencia, de la opacidad a la transparencia, de la servidumbre a la liberación, y —lo que es fundamental para entender su proyecto ético-político— de la liberación individual a la comunitaria. En ese camino de transformación, los afectos desempeñan una función crucial, ya que constituyen la llave o nudo gordiano que posibilita semejante proceso. Los afectos han de estar al servicio de la comprensión, del conocimiento, y permitírnos descubrir y saborear una nueva capa de la cebolla de las infinitas que constituyen la realidad sustancial. Se trata de utilizar esa energía pasional para ver, sentir y pensar de otra manera: un ver-sentir-pensar unificado, integrado, de lucidez y calma, quizás semejante a los estados que derivan de la práctica de la meditación. Para ello es necesaria la ruptura del cogito hermético cartesiano, y así rasgar el velo de Maya de las

ideas inadecuadas y alcanzar la visión comprensiva *sub specie aeternitatis*: un estado nuevo, no forzado ni voluntario, sino destilado, producto de una transmutación. Pero el bucle espinosista de su gran realismo nos advierte de la provisionalidad y del carácter reversible de ese estado, porque ni siquiera el sabio puede librarse completamente de los mecanismos imaginativos y pasionales, ya que —paradójicamente— son el alimento de la racionalidad. El proceso de transformación o metabolización de esos elementos afectivos ha de ser constante: la perseverancia del *conatus* es nuestra ley, y seguir los dictámenes de la razón la única estrategia eficaz. Se trata de enfocar la potencia de la razón frente a fuerza de los afectos. Ahí están dos poderes frente a frente. La potencia de la razón solo se fortalecerá si se mide con un enemigo de su misma talla. Sin embargo, su enfrentamiento tiene más de contaminación recíproca, en el mejor sentido de la palabra, que de aniquilación del uno por el otro, porque ambos tienen un mismo origen: el ser humano. Por eso, la razón solamente podrá vencer batallas, no la guerra, y solo si se nutre de lo afectivo resultará saludable, armónica, profunda, eficaz. Los enemigos acabarán siendo aliados si la estrategia inteligente de la razón guía el proceso. Según Francisco Javier Espinosa¹, el filósofo no postula el dominio absoluto de la razón sobre las pasiones ni la mera función acomodaticia de una razón debilitada por el vendaval afectivo, sino que una tercera vía interpretativa más acorde con el pensamiento del filósofo iría en la línea de que es posible en ocasiones «transitar desde una vida afectiva pasional a una vida afectiva racional»². De esta manera, afectos y razón no son opuestos, sino elementos necesarios en un mismo proceso:

Esta visión ni supone el poder absoluto de la razón y la impotencia de los afectos, como la primera lectura, ni el dominio de los afectos y la debilidad congénita de la razón, como la segunda, sino la misma debilidad de afectos y razón en la vida pasional y la misma fuerza de afectos y razón en la vida racional. En esta visión, razón y afectos van de la mano [...]. Esta lectura considera que, cuando Spinoza habla del poder de la razón sobre los afectos, no se trata de que una razón asépticamente afectiva aniquile los afectos, sino de que una racionalidad plena de afectos activos controla y modera opiniones e ideas falsas llenas de afectos pasivos³.

Spinoza comienza el Libro IV con un prefacio, ocho definiciones y un axioma donde sitúa el campo de su reflexión desde los tres niveles imbrica-

¹ Véase *supra* capítulo tercero, apartado C.2.1., nota 213.

² Cfr. Espinosa Antón, «La razón afectiva en Spinoza», ob. cit., pág. 69.

³ *Ibid.*, pág. 69.

dos que sustentan el edificio de su obra (veremos la metáfora arquitectónica sobre edificar una casa que emplea al comienzo). En el prefacio explica con toda claridad cuál es su sentido inmanente de lo real, ya asentado en el Libro I (nivel ontológico). Con las definiciones nos enfoca en el punto de vista perceptivo y comprensivo necesario para entender el desarrollo del Libro IV (nivel óptico). Y por último, con el axioma establece la dimensión de realidad física, fuerte, dinámica, que posee la realidad afectiva con la que va a lidiar (nivel físico o energético).

A.1. UN PREFACIO ONTOLÓGICO

Spinoza se va a ocupar de la fuerza de los afectos, de la servidumbre a la que conducen al hombre, definida al comienzo del prefacio como «la impotencia humana para moderar o reprimir sus afectos»⁴. Hay en el uso de estas expresiones de nuevo ciertos ecos del lenguaje del estoicismo que predica el control afectivo, la represión, y de la tradición griega sapiencial (incluido Aristóteles) que postula la templanza, la moderación. Sin embargo, no hay que dejarse engañar por el empleo de estos términos tradicionales, ya que su teoría es novedosa. Él no busca la represión (tarea de Sísifo y desgastante), sino una moderación en primera instancia, que sirva de puente para una ulterior transmutación de la pasión en afecto activo (una estrategia economía emocional). El hombre esclavo de los afectos se halla sometido a la fortuna⁵. Esa esclavitud es tan grande que incluso puede arrastrar en ocasiones a la razón, porque la razón humana ve lo mejor pero sigue lo peor⁶. Sin embargo, ni la esclavitud es total ni la ceguera cognoscitiva completa. A pesar de sentirse el hombre obligado o coaccionado por la fuerza de una cadena pasional de causas cuyo hilo conductor desconoce, sigue conservando cierta visión-comprensión de lo que es mejor. Ninguno de los poderes en lid es absoluto e irreversible: ni la fuerza de los afectos ni la potencia de la razón para su dominio; y de la misma manera, tampoco la impotencia humana lo es, sino que todo es cuestión de gradaciones en la realidad modal en la que nos movemos.

Esa gran lucidez realista y pragmática del filósofo es lo que resalta Luciano Espinosa Rubio cuando analiza diversas estrategias posibles para el gobierno moderador de los afectos, que podemos extraer de la lectura de

⁴ Cfr. E 4Praef, pág. 279 (SO 2, 205).

⁵ Sobre el concepto de 'fortuna' vinculado a la fluctuación del ánimo, véase *supra* capítulo tercero, apartado C.1.1.

⁶ Véase *supra* capítulo tercero, nota 111.

sus obras, y que surgen de la propia experiencia vital del autor holandés⁷. Insiste Espinosa Rubio en que ni siquiera el intenso flujo emocional puede arrasar con ese fondo de lucidez —parcial, confusa a veces— que caracteriza lo humano, en términos espinosistas. A pesar de que hagamos lo peor, sabemos en cierta forma qué es lo mejor, y esa diversidad de elementos emotivos que intervienen en nuestra toma de decisiones no invalida la capacidad de comprender que siempre intenta ejercitarse con más o menos acierto:

No hay entonces auténtico conocimiento, es cierto, pero tampoco total ceguera, aun cuando se es 'obligado' —cabe decir— arrastrado al error. Parece que el autor alude a cierta patología común, fruto de la confusión, la ansiedad o el conflicto íntimo, y, en general, a la dolorosa experiencia casi cotidiana para muchas personas de los límites del autogobierno y de las contradicciones nunca resueltas del todo⁸.

A pesar de las dificultades inherentes a la explicación de la conducta humana, Spinoza realiza una optimista y potente declaración de intenciones con un doble propósito: «Me he propuesto demostrar en esta Parte la causa de dicho estado y, además, qué tienen de bueno o de malo los afectos»⁹. El avance respecto a la Tercera Parte es notorio: ya no se trata únicamente de un análisis de la estructura de los afectos y explicación de sus causas, sino que ahora va a extraer consecuencias prácticas, estrategias útiles para comprender los afectos y cambiarlos. Si ya el Libro Tercero poseía una profunda carga ideológica por los supuestos críticos del autor ante toda la tradición anterior, en este Libro Cuarto el desarrollo de su doctrina va a ser ya pleno y su toma de postura explícita y contundente. La pasionalidad, en sí misma natural, implica servidumbre, por ello hay que ser conscientes de ese hecho y jugar con la baza —también natural— de la racionalidad para transmutarla en afectividad activa.

Spinoza no juzga *a priori* los afectos como algo negativo, cosa que sí habían efectuado las anteriores tradiciones (los estoicos, por ejemplo), sino que adopta una actitud objetiva y prudente: ver lo bueno y lo malo de los afectos, ya que estos son una realidad dual, variable, gradativa, en la que caben las dos dimensiones, lo malo y lo bueno, realidad humana, por tanto, y no meramente instintiva, sino que goza de toda la complejidad que caracteriza lo humano.

⁷ Cfr. Luciano Espinosa Rubio, «Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos» en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 81-92.

⁸ *Ibid.*, pág. 81.

⁹ Cfr. E 4Praef, pág. 281 (SO 2, 205).

Según Albiac, el descentramiento al que somete Spinoza las nociones morales clásicas (bien, mal), haciéndolas girar en torno a la dimensión afectiva, convierte a la *Ética* en una obra que crea «una teoría materialista de la dominación»¹⁰ o también en «una ética como lógica de la guerra, previa a cualquier criterio de bondad o maldad»¹¹. Ese sentido combativo y desenmascarador de la filosofía espinosista se plasma también en cómo vincula la constitución de la subjetividad al plano afectivo y a la cadena causal en que cada individuo se encuentra inserto.

Siguiendo con su método, Spinoza va aclarar ahora qué entiende por perfección, imperfección, bien y mal. Aclaraciones necesarias para abordar luego el propósito de esta Parte. Aunque ‘bueno’ y ‘malo’ serán escuetamente definidos con posterioridad, es preciso situar el campo de reflexión radical, fundante, ontológico en definitiva, en el que se sustenta su teoría sobre la servidumbre pasional y la liberación afectivo-racional. Prodigioso *ordo mentis* el del autor que enraíza un asunto aparentemente local, cual es la emocionalidad de la especie humana, en una determinada concepción global de la realidad.

Spinoza comienza poniendo un ejemplo para explicar la perfección, como edificar una casa (metáfora arquitectónica clásica y pertinente también para entender todo el proceso constructivo de la *Ética*). Dos condiciones previas hay que tener en cuenta en la elaboración de una obra perfecta: proponerse un objetivo y llevarlo a cabo. Juzgar algo como perfecto en su sentido tradicional proviene del conocimiento de la mente de quien se ha propuesto un objetivo, del conocimiento de dicho objetivo y además, de que el objetivo se haya cumplido. En cambio, si nos faltan los puntos de referencia, comparación, o clasificación, no se podrá juzgar si la obra es perfecta o no. La idea tradicional del concepto de ‘perfección’ nos remite al campo del conocimiento racional que compara, clasifica, y a la vieja idea griega de que lo perfecto es lo terminado, lo que ya no deviene, lo que está fuera del tiempo. Pero Spinoza prosigue avanzando en la explicación de la evolución del concepto de ‘perfección’ en la mentalidad humana. Los hombres se formaron ideas universales, modelos de cosas concretas, por ejemplo, de casas, torres, edificios (de nuevo la importancia de las metáforas arquitectónicas, espaciales), y a partir de ellos juzgaban algo como perfecto o no. Entonces, el juicio ya no dependía de la mente del artífice y del acabamiento de la obra, sino de la comparación por parte de los hombres de esa obra con los modelos considerados perfectos. De ahí que también se llame ‘perfectas’ a las cosas naturales aunque no estén hechas por manos

¹⁰ Cfr. Albiac en notas 7 y 8 de la edición de la *Ética* que estoy citando, ob. cit., págs. 281-282.

¹¹ *Ibíd.*, nota 7, pág. 281.

humanas. Esto es debido a que los hombres se forman ideas universales tanto de las cosas naturales como de las artificiales. Incluso piensan que la Naturaleza obra según un fin, siguiendo esos modelos universales. Hay aquí una alusión crítica a la doctrina finalista. Esta comparación les lleva a los humanos a juzgar a la Naturaleza y llegar a decir que la Naturaleza ha fallado o ha pecado, es imperfecta. Y ahí hay una falacia: trasladar categorías humanas subjetivas a la Naturaleza. Y a esto lo llama Spinoza 'prejuicio' y no verdadero conocimiento.

Remite el autor para completar el sentido de lo expuesto al Apéndice de la Primera Parte, donde critica con severidad el finalismo, pero también nos recuerda ahora en este prefacio las conclusiones extraídas al respecto, ya que son fundamentales para entender las nociones que están en juego. Otra vez la técnica del bucle espinosista en el tejido deductivo. Ha quedado establecido en el Libro I que la Naturaleza o Dios (*Deus sive Natura*) no obra por fines, sino conforme a necesidad, la cual se refiere a su existencia y a su actuación: Dios (ser eterno e infinito) existe y obra necesariamente (E 1P16), de ahí que no tenga ningún fin hacia el cual enfoque su existencia o su actividad. ¿A qué queda reducida entonces la causa final, tan importante en la filosofía aristotélica y en la escolástica cristiana, y tan omnipresente en el pensamiento cotidiano del común de los mortales? La causa final consiste simplemente en el apetito humano considerado como principio o causa primera de algo¹². El ataque de Spinoza a toda una teleología trascendente y a la falsa interpretación de hábitos mentales que están basados en realidad en mecanismos imaginativos deviene demoledor. Resulta que queremos que las cosas sean de determinada manera y a ese apetito subjetivo lo elevamos a la categoría de fin objetivo. En el fondo, es un querer controlar o manipular la realidad, muy propio de la mentalidad prepotente del yo en el plano individual (la moral al uso), y en el plano colectivo (religión, política, incluso ciencia con determinado sesgo antropocéntrico, al servicio del control social). Y Spinoza pone como ejemplo de lo que se considera causa final el siguiente: el fin de una casa es ser habitada, pero en realidad el habitar es el apetito del hombre y no su causa final, aunque se identifiquen, ya que ese apetito es una causa eficiente y no final. Los hombres confunden ambas porque ignoran con frecuencia las causas de los apetitos; aunque sí sean conscientes de sus acciones y hasta de sus apetitos, no alcanzan el conocimiento de la cadena causal que los determina. Por tanto, cuando a veces decimos que la Naturaleza falla, peca o es imperfecta, estamos en el campo de la ficción, que consiste fundamental-

¹² Cfr. E 4Praef, pág. 286 (SO 2, 207): «Y lo que se ha llama 'causa final' no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa».

mente en atribuir trascendencia a la realidad inmanente. Concluye el autor que ‘perfección’ e ‘imperfeción’ en su sentido habitual son simples modos de pensar, nociones que forma la imaginación (fingidas o ficticias) basándose en criterios comparativos acerca de los individuos que componen un mismo género o especie¹³. Pertenecen al ámbito subjetivo y no responden a realidades objetivas, ya que son fruto de la comparación y no del conocimiento de las esencias. Estas ficciones, como instrumentos del pensar imaginario, se convierten en redes para enfrentarnos a la realidad, ordenando y clasificando conjuntos de categorías, para calmar la angustia ante lo desconocido. Sin embargo, realidad y perfección se equiparan (E 2Def6). Puesto que todo lo natural se reduce a un solo género y el más general de todos es la noción de ‘ser’, la perfección y la imperfección provienen de comparar las cosas con esa noción de ‘ser’: a más ser, mayor perfección, y viceversa, el menor grado de realidad y sus implicaciones negativas como límite o impotencia redundarán en una mayor imperfección. Esa diferencia en la atribución de gradación de realidad que hacemos respecto a las cosas forma parte de nuestra interpretación subjetiva del mundo, y no reside en las cosas mismas, ya que la Naturaleza obra siguiendo de modo necesario la serie causal, y en esa producción no existen carencias ni culpas.

Una vez realizado este análisis con la clarividencia que lo caracteriza, Spinoza traslada esta misma génesis conceptual a los conceptos de ‘bien’ y ‘mal’. Estos no son objetivos, sino que también son modos de pensar que surgen de la comparación de las cosas, debido al distinto grado en que nuestra alma es afectada por ellas. Prueba de su carácter afectivo es que dichos conceptos pueden variar según los individuos, siendo una misma cosa, buena, mala o indiferente. Y pone un ejemplo, la música: sentida como buena por el hombre melancólico, mala para quien está afligido, e indiferente para un sordo. A pesar de ello, estas nociones son útiles y debemos conservarlas de cara al objetivo filosófico que el autor se plantea: «de-seamos formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la naturaleza humana para tenerlo a la vista»¹⁴. La doble utilidad de mantener estas nociones reside en lo siguiente: nos permiten experimentar cómo funcionan los mecanismos imaginativos de la mente humana, y nos proporcionan un modelo ideal de naturaleza humana, acorde con cualquier proyecto ético que se precie¹⁵. Por tanto, hay que reinventar esos conceptos

¹³ Cfr. E 4Praef, pág. 287 (SO 2, 207): «Así, pues, la perfección y la imperfección son solo, en realidad, modos de pensar, es decir, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género [...]».

¹⁴ Cfr. E 4Praef, pág. 289 (SO 2, 208).

¹⁵ Macherey analiza la utilidad de estas nociones —a pesar de su génesis imaginativa— de cara al proyecto ético del autor, ya que son susceptibles de una recuperación racional:

desde una nueva visión immanente de la realidad, pero conservando su carácter modélico o ejemplar, es decir, una cierta focalización trascendente de sentido.

Relacionar el problema del bien-mal con las categorías de 'perfección-imperfección' y las concomitantes de 'necesidad-posibilidad-contingencia' (que definirá después), resulta muy pertinente, ya que en esa relación estibaría una de las posibles soluciones a este problema: articular todo dentro de la visión de la necesidad y de las leyes eternas y universales de la naturaleza. Se trataría de criticar la visión subjetiva-pequeña del significado de esos conceptos que tradicionalmente se nos ha ofrecido, y de postular una nueva visión objetiva-grande a la luz de la necesidad universal. La visión determinista de Spinoza implica dar un sentido más amplio a las cosas, no verlas desde el egoísmo individualista, sino desde los ojos de la divinidad, de las leyes del universo. En cambio, el finalismo proyecta la subjetividad sobre los acontecimientos externos y pretende dotarlos de un significado a la medida humana. El problema acerca de la comprensión de la realidad va vinculado al del sentido, el cual se relaciona con el conocimiento de ideas adecuadas (optimismo de Spinoza). Y la única manera saludable de salir del impasse del problema del mal, de la negatividad del mundo, de las circunstancias que se imponen a nuestra propia potencia es otorgarles una comprensión más fuerte que la que reside en el momento presente, y abarcar una visión amplia que plenifique el presente y lo desenvuelva de su misterio tremendo, o de su opacidad, para convertirlo en sentido, en hilo conductor, en pieza que encaja en la serie causal. Por eso, el bien para Spinoza implica certeza respecto al conocimiento de los medios que nos aproximan a un determinado modelo ideal de naturaleza humana, y el mal será, en cambio, lo que nos impide la consecución de ese modelo. Perfección e imperfección vendrán dadas por la proximidad o la lejanía respectivas a ese ideal.

En esta visión óptica, espacial, acerca de la gradación real de potencia, cualquier perfección es un tránsito hacia niveles mayores de potencia, y no un cambio esencial. Ese aumento potencial nunca puede ser destrucción de lo que es, de la esencia: «Para concluir: entenderé por 'perfección' en general, como ya he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que existe y opera de cierto modo, sin tener en cuenta para nada su duración»¹⁶.

«ellas [se refiere a bien, mal, perfección e imperfección] indican una posible transición hacia un estado mejor, que corresponde a nuestros deseos más profundos, y satisface la necesidad, que es espontánea en nosotros, de vivir en las mejores condiciones, en el máximo de nuestra potencia». Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 23.

¹⁶ Cfr. E 4Praef, pág. 290 (SO 2, 209).

En esa definición, la noción de realidad (= perfección) no va vinculada al tiempo, ya que la esencia no implica duración. El *conatus* es igual de fuerte, real, ya se dure poco o mucho: la longevidad de un individuo no significa una vida más perfecta o real que la que pudiera haber llevado alguien que muere en la temprana juventud, ni siquiera una supuesta y anhelada inmortalidad añadiría un gramo de realidad a lo que existe¹⁷. La suma de intervalos temporales no añade nada a la plenitud, perfecta en su ser, del momento presente. Constituye una clara reivindicación de la inmanencia por parte de Spinoza, y de la experiencia de eternidad, nunca de una inmortalidad ficticia, como veremos en el análisis del Libro V.

Una vez aclarado el sentido de lo real, hay que poner a punto los instrumentos ópticos (definiciones) que nos van a permitir navegar por los mecanismos afectivos que tejen la servidumbre humana y obtener las armas racionales para la liberación.

A.2. OCHO DEFINICIONES ÓPTICAS

Las ocho definiciones con las cuales Spinoza va a construir su edificio ético parten de la raíz cognoscitiva que constituye la díada bien-mal, para transitar por la temporalidad (lo contingente, lo posible, los afectos hacia una cosa futura, presente y pretérita) y aterrizar en la potencia victoriosa (la virtud).

El bien va vinculado a la utilidad (E 4Def1) y el mal a lo contrario: a cualquier obstáculo o límite que sabemos con certeza que nos impide conseguir el bien (E 4Def2). El bien alimenta el *conatus*, la potencia individual, el mal la disminuye. Esa concepción gradativa de las nociones morales, teniendo como criterio su utilidad respecto al aumento o disminución de la propia potencia, hace de la ética espinosista una teoría novedosa y subversiva, que extrae todas las consecuencias de una visión inmanente de la realidad. Ese criterio de la utilidad ha contribuido a que en ocasiones se viera su teoría como una ética utilitarista, sin embargo la noción de lo útil —encuadrada dentro de su ontología— va más allá de la búsqueda de un cierto bienestar con tintes epicúreos. Cuando el individuo actúa movido por la utilidad lo hace, no solo por una situación de supervivencia primero y de confort después, sino siguiendo una determinada línea, *la línea de la acción*, el despliegue de su potencia, el aprovechamiento de todos sus recursos. Se trata de un proceder estratégico, en el que el hombre consigue

¹⁷ Albiac resalta el golpe que Spinoza asesta a las ideologías religiosas en la inmortalidad del alma. Cfr. Albiac, nota 34 de la edición que estoy citando de la *Ética*, ob. cit., pág. 290.

niveles de mayor potencia y alegría, no por desperdiciar o ahorrar con avaricia sus recursos, sino por sacar el máximo partido a todo lo que permite su esencia. Y ese proceder no brota ya de un movimiento prerreflexivo y espontáneo, sino que adquiere cierta determinación racional¹⁸. El interés por la vida buena no es mero instinto ni satisfacción de condiciones imaginativas, sino que encierra en su despliegue y en su consecución un paralelo aumento de potencia y de racionalidad. De alguna manera, podríamos hablar de «la lógica de la vida buena» en un sistema inmanentista cual es el de Spinoza. Hay que derivar unas pautas racionales de acción, que no sean rígidamente racionalistas (valga el juego de palabras), sino efectos lógicos del sistema geométrico de los afectos humanos y que surjan del conocimiento adecuado de una causalidad afectivo-racional integrada. Ser mejores es ser también más inteligentes. La lógica de la bondad es la más eficaz y productiva que existe, la más útil, por tanto. El criterio para acertar en la diana siguiendo la línea del *conatus* queda aún reservado al campo de una cierta generalización en este comienzo de la Cuarta Parte. Será cada individuo, siguiendo sus propias determinaciones, el que concrete con su vida unas pautas experienciales que lo lleven sobre la línea recta del aumento de su potencia.

Para Philippe Danino, el apuro en el que nos sitúa la aparición de estas definiciones, después de la crítica desmitificadora a que ha sometido Spinoza las nociones clásicas de 'bien' y 'mal' ya desde el Apéndice de la Primera Parte, se aclara por el hecho de que el filósofo recupera dichas nociones, pero con un nuevo y transformador punto de vista: frente a la falsa posición moral de teorías platónicas y escolásticas que enfrenta ambos términos, Spinoza efectuaría un planteamiento ético, y por ello abierto y problemático, en que esos hipotéticos conceptos absolutos se convierten en relativos y se hallan vinculados a las experiencias vitales de la libertad (bien) y de la servidumbre con todas sus formas de alienación (mal)¹⁹. Danino cita las elocuentes palabras de una obra de Le Senne para destacar esta nueva vuelta de tuerca espinosista: «En su viejo *Traité de morale générale*, Le Senne expresa muy bien esta idea: "Spinoza, dice él, no se pregunta '¿Qué hacer?' ni incluso '¿Cómo vivir?', sino '¿Cómo ser?'"», pregunta de una ética, en este sentido, más allá del Bien y del Mal²⁰.

Macherey mantiene que esas exigencias comunes a la teoría y a la práctica, a la inteligencia y a la vida, requerirán por parte del filósofo todo un

¹⁸ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 32-33.

¹⁹ Cfr. Philippe Danino, «Signification, usage et enjeux des définitions I et II de l'Étique IV», en *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, ob. cit. págs. 29-45.

²⁰ *Ibid.*, pág. 42. La cita de Le Senne corresponde a esta edición: *Traité de morale générale*, París, PUF, 1942, pág. 202.

esfuerzo de investigación solamente cumplido al final de la Parte Quinta²¹. Pero detengámonos por ahora en las definiciones iniciales de esta Cuarta Parte.

En esa búsqueda de crecimiento que lleva al individuo en pos del bien útil, es necesario comprender el papel de la dimensión temporal y su conexión con términos metafísicos de hondo calado. Las cosas singulares son contingentes porque a través de su esencia no podemos ni afirmar ni negar su existencia de modo necesario (E 4Def3). Y algo parecido —pero no exactamente igual— ocurre con las cosas posibles, también singulares, por el desconocimiento de la determinación de las causas que las producirían (E 4Def 4). Ambas nociones nos llevan al terreno del entendimiento, de la *mens*, que desconoce la serie causal completa que produce toda la realidad y recurre a la incertidumbre o la indeterminación para suplir esa falta. Sin embargo, la aparente similitud conceptual de ambos términos (en E 1P33S no los había distinguido) no es tal, ya que la ignorancia es mayor en el caso de las cosas contingentes que en el de las posibles. Macherey denomina a ambos desconocimientos de la siguiente manera: ignorancia ocasional para lo contingente (provisionalmente desconocemos la causa de la existencia o no existencia de algo), e ignorancia constitucional para lo posible (nunca conocemos la totalidad del encadenamiento causal infinito)²². Esta distinción plantea para Macherey importantes consecuencias: el ser humano siempre conoce desde el campo de lo posible, al no poder actualizar de modo completo la serie causal, pero ello no significa negar la necesidad que rige la realidad, ni la dimensión de validez de nuestros conocimientos —imprescindible para la dimensión ética—; las nociones de lo contingente y de lo posible son también dos modos distintos de imaginar, y confundirlos implica menospreciar la imaginación y apartarla de su adecuado uso; y, finalmente, la prolongación afectiva de esas dos nociones se plasma en una diferencia de intensidad (afectos más intensos para la representación de las cosas posibles que para la representación de las contingentes).

Antes de insistir en las tres facetas clásicas del tiempo (pasado, presente y futuro), Spinoza inserta una definición acerca de la distinción entre afectos contrarios por accidente y no por naturaleza; por ejemplo, la gula y la avaricia, que —aun siendo formas de amor— nos llevan en distintas direcciones (E 4Def5). Esta definición resulta importante para entender luego uno de los remedios-clave que nos propone frente a las pasiones: la imposición de un afecto contrario y más fuerte para domar otro (E 4P7).

²¹ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 34.

²² *Ibid.*, págs. 34-41.

Con la aclaración que aparece en la definición 6 acerca de un afecto hacia las cosas presentes, pasadas y futuras (ya explicado en E 3P18S), el filósofo nos ofrece una interesante reflexión sobre los conceptos de espacio y tiempo. No se puede tener una noción distinta de espacio y tiempo más allá de ciertos límites. Así como la vista nos engaña a la hora de calcular distancias y percibir los objetos, del mismo modo nos engañamos con el tiempo, cuando se da en nuestra mente la confusión entre recuerdos vagos. En la imaginación puede alterarse la percepción espacio-temporal²³.

Las dos definiciones siguientes nos sirven para asentar lo ya anunciado en el prefacio acerca de una ética basada en la inmanencia y no en el finalismo. La llamada 'finalidad' no es otra cosa que el apetito (*appetitus*) (E 4Def7). Y la virtud es la potencia del hombre, es decir, su esencia o naturaleza en cuanto es capaz de ser activo, de producir efectos por sí mismo (E 4Def8). Podríamos establecer la siguiente serie identificativa: virtud = el individuo hace lo que puede = hace lo que es necesario = hace lo que le es propio. Esta serie nos acerca mucho a ideas nietzscheanas. La *areté* griega —aun conservando un cierto sentido de la etimología originaria de fuerza— ha sufrido profundos cambios en la teoría de Spinoza. La fuerza transmutada en potencia, la voluntad en conocimiento de la determinación causal, los límites absolutos de bien y mal en grados relativos de mayor o menor potencia, la supresión de las pasiones en transformación de lo afectivo-pasional en afectivo-racional o activo. Una extraña mezcla de corriente sapiencial y visión científica de la naturaleza se da en esta nueva teoría. Quizás otro de los logros del hacer espinosista es cómo articula las dos corrientes: por un lado, el naturalismo renacentista, y por otro, la ciencia moderna y su método geométrico. En él sí está presente ese caudal renacentista, y quizás sea eso lo que le otorga su atractivo y su misterio, precisamente el hecho de que ha sabido conjugar esa dimensión con la corriente científica para tejer su propio sistema.

Queda asentado por toda una óptica conceptual que la afectividad y su prolongación cognoscitiva y liberadora son una manifestación de la potencia humana²⁴. Falta ahora saber cómo se vive esa potencia, su aumento y su disminución, en el campo de la realidad física. Por ello, el plano de la

²³ *Ibíd.*, pág. 42. Macherey destaca la doble ambivalencia de la imaginación: por un lado, ella misma no sabe distinguir entre sus diferentes usos, y por otro, su doble funcionamiento como fuente de relativo conocimiento, o como fuente de confusión y engaño.

²⁴ Macherey matiza que este proyecto ético de liberación que propugna Spinoza posee una forma intencional, pero la peculiaridad de esta intencionalidad viene dada porque es una consecuencia de la potencia natural del *conatus* y no resulta arbitraria: «esto significa que su determinación depende, no de la voluntad, sino del intelecto, que, una vez identificada la forma de perfección propia de cada ser, explora las vías que permitirían llevarnos a ella». *Ibíd.*, pág. 26.

dimensión física nos conduce en este momento a la lucha de potencias: entre individuos, o entre el individuo y causas externas no personales.

A.3. UN AXIOMA FÍSICO

El axioma con el que se abre la cadena proposicional del Libro Cuarto es otra de las claves de la teoría ética del autor: «En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida»²⁵.

Dada cualquier cosa singular siempre habrá otra con más poder y fuerza que pueda destruirla. Destaco que el autor emplea esta vez los dos términos (más fuerte-*fortior* y más potente-*potentior*) para insistir en el carácter físico y no solo moral que tiene esa lucha. La fuerza de las causas externas puede poner en peligro la vida física del individuo, y la potencia de esas mismas causas puede dar al traste con el proyecto liberador, la vida moral de cada uno. De nuevo aquí son palpables antecedentes nietzscheanos. Los asuntos morales van mucho más allá de un recetario normativo heterónomo que nos garantice la salvación a cambio de la esclavitud en que nos tienen sumidos miedos y esperanzas. Ni resignación, ni sacrificio, ni ciega aceptación ante lo incognoscible es lo que propugna Spinoza. Lo que está en juego es la propia vida y todo su despliegue de acciones, y eso nunca puede ser moneda de cambio frente a nada, ni siquiera frente a una pretendida bula salvífica, cual es la religión en muchos casos. Ser conscientes del peligro real y de la importancia del proceso liberador ante cualquier tipo de atadura es lo que nos ayudará a no delegar en otros la única tarea por la que merece la pena vivir y por la que de hecho estamos aquí: conseguir mayores grados de conocimiento, de actividad, de alegría, de liberación. Para poder luchar en el campo moral de la virtud, primero hay que estar vivo y en ciertas condiciones de fortaleza vital para afrontar esa batalla con alguna garantía. La amenaza constante de las fuerzas externas supone mermar la potencia de modo gradual, de tal manera que nunca el despliegue del *conatus* sea pleno; pero tampoco la destrucción es tan radical en cada uno de los conflictos entre fuerzas (exceptuando la muerte), sino que todo se desenvuelve en el campo de la gradación de intensidades entre cosas finitas, limitadas.

Incluso para Macherey, esta ley que de manera brutal se postula como axioma, refleja una desdramatización de la muerte, al traer pequeñas muer-

²⁵ Cfr. E 4Ax, pág. 293 (SO 2, 210).

tes graduales y cotidianas a la relación entre las fuerzas de las cosas singulares²⁶. Ver este hecho como algo natural e insoslayable puede restar temor y obsesión ante él, y además hacernos ganar en estrategia y en eficacia prácticas.

El axioma también puede ofrecer otra lectura oculta: esas otras cosas más potentes y más fuertes pueden armonizar y sumarse para generar una fuerza mayor, en la amistad, en el amor, en la comunidad de hombres libres, por ejemplo. El sentido de límite, de finitud y de gradación no tiene por qué tener únicamente consecuencias negativas para parte de los implicados en las relaciones, sino que puede darse un aumento en proporción geométrica de la potencia. Claro que para conseguir esta suma expansiva e intensiva, será necesario depurar la dimensión pasional, porque si no, las relaciones serán más parecidas al estado hobbesiano de guerra de todos contra todos que a la comunidad de sabios espinosista²⁷. El axioma, describe un estado de hecho (lógica de la guerra), pero lleva implícita la posibilidad de un uso estratégico y saludable del mismo (lógica de la bondad, de la vida buena). Por ahora Spinoza tratará, en la primera tanda proposicional, del aspecto negativo de esa lucha de fuerzas, es decir, de la servidumbre humana y de sus causas.

A.4. CAUSAS DE LA IMPOTENCIA HUMANA (E 4P1-P18)

Según reza en el escolio de la Proposición 18, el propio autor nos proporciona la clave de la estructura de esta Parte de la *Ética*: hasta esa proposición ha tratado de las causas de la impotencia humana, después se centrará en las reglas de la razón humana y en los afectos que, o bien concuerdan con ella, o bien son contrarios a ella. Si la Parte Tercera había concluido —antes de las definiciones— con el análisis de los afectos activos y la apología de la fortaleza en las Proposiciones 58-59, ¿por qué ahora vuelve sobre la servidumbre humana, a la cual dedica una extensión considerable en *Ética* IV?

²⁶ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 46-51. Afirma Macherey: «si se reflexiona, se percibe que la consideración de esta presencia sempiterna de la muerte, que merodea en todo tiempo y lugar, permite relativizar este hecho aparentemente radical, del cual se hace una historia porque se lo singulariza en exceso, y porque se le confiere artificialmente un carácter excepcional que, en los hechos, no tiene desde el punto de vista de la naturaleza de las cosas», pág. 51.

²⁷ Albiac emplea la expresión «lógica de la guerra» para referirse a este estado de cosas que describe el axioma: «Viene a resultar de ello una ontología de lo efímero, elaborada como conato o tensión de perseverancia, permanentemente amenazado por las mismas tensiones vectoriales de fuerzas que le dan origen». Nota 43, pág. 293 de la edición citada de la *Ética*. Asimismo, cfr. Albiac, *La sinagoga vacía*, ob. cit. Véase *supra* notas 10 y 11.

Algunos intérpretes, como Jaquet, Séverac y Suhamy, han analizado esta paradoja, junto con otra serie de elipsis y deslizamientos que convierten la lectura de la *Ética* IV en una tarea nada dogmática, sino abierta a un campo problematizador, de sutiles interpretaciones y nuevas torsiones de conceptos, tales como fortaleza y servidumbre, bien y mal, finitud e infinitud, muerte y vida²⁸. Conocer las causas de la servidumbre es necesario para acceder al proceso de liberación, porque existe en el ser humano una dinámica tendencial hacia esa libertad²⁹, de ahí que Spinoza insista en la comprensión de ese aspecto con una serie inicial de 18 proposiciones.

Matheron vuelve a ver en el Libro Cuarto una estructura sefirótica con dos grandes árboles en este caso: uno con las Proposiciones (1-18), y otro con el resto (19-73)³⁰. Vayamos con el primero. Proposiciones 2, 5, 7 y 9-13: estudian la mecánica de los afectos. Proposiciones 1, 4, 8 y 14: estudian cómo el conocimiento verdadero del bien y del mal se halla inserto en esa misma dinámica. Proposiciones 3, 4, 6, 15, 16 y 17: estudian la impotencia relativa de la razón que se deriva de lo anterior. Por último, la Proposición 18 cierra y completa las tres miniseries previas³¹.

Macherey, que mantiene el primer bloque de 18, varía su estructuración incluyéndolo en un bloque todavía más amplio³². Tres serían los tres grandes apartados de *Ética* IV para Macherey. Proposiciones 1-37: análisis racional de las condiciones de la existencia humana. Proposiciones 38-66: cómo racionalizar la vida afectiva. Proposiciones 67-73: la vida del hombre libre. Aun teniendo en cuenta estas valiosas aportaciones de estos dos intérpretes, voy a ser fiel a las palabras de Spinoza y trataré en este primer bloque esas 18 proposiciones, donde él pretende dar cuenta de las causas de nuestra servidumbre.

Una idea falsa es inadecuada, por tanto en ella hay una relativa falta de conocimiento, pero no total. De ahí que la verdad no suprime el lado positivo de conocimiento que posee una idea falsa (E 4P1). Muy interesantes son las consecuencias que se pueden extraer de esta afirmación. En el engaño y en la mentira siempre hay una parte de verdad. Por eso es tan difícil desenmascararlos, porque en ellos se encuentran mezcladas verdad y falsedad. Lleva mucho tiempo y esfuerzo desvelar las mentiras; y estas adque-

²⁸ Cfr. Chantal Jaquet, Pascal Séverac y Ariel Suhamy, *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, ob. cit. El resumen de estas ideas se halla en la introducción y en la conclusión del citado libro, págs. 7-12 y 183-187.

²⁹ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 28.

³⁰ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 618-619.

³¹ *Ibid.*, págs. 229-230.

³² Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 27.

ren tanto poder porque enlazan con nuestros mecanismos proyectivos, imaginativos, pasionales. El enganche estriba en la manera en que somos afectados. De ahí que el conocimiento racional de lo verdadero poco pueda ante tal fuerza de lo imaginativo-pasional. Solo desde la imaginación corregida por la razón, o desde la potente claridad del desapego afectivo se podrá neutralizar y/o transmutar la pasión que nos fija a la mentira. Ideas estas verdaderamente alejadas de un racionalismo dogmático y que suponen un duro golpe al cartesianismo ingenuo de las ideas claras y distintas. Frente a un abstracto ideal de verdad, Spinoza resalta el aspecto dinámico de lucha física de fuerzas que también opera en el campo de las ideas. Una idea falsa revela la misma fuerza afirmativa del despliegue del *conatus* que una adecuada. La verdad no tiene por qué convencer (para regocijo de todos los malvados), sino que es a través de la liberación-transformación de la trama afectiva pasional como nos abrimos al auténtico conocimiento. ¿Es posible dejar de sentir de determinada manera para empezar a sentir de otra? No se trata de una extinción de lo emocional —imposible por otra parte—, ni de un vano autocontrol voluntarista, sino que tendrá que haber otra cosa, ¿qué? Quizás una verdadera y continua transmutación, provisional y reversible, sin embargo. ¿Qué hizo Teseo con el Minotauro?, ¿simplemente lo mató o lo transformó en una parte de sí mismo?

En el escolio Spinoza explica más en detalle cómo se forman las ideas inadecuadas: las afecciones de un cuerpo humano ante lo exterior transmiten información confusa sobre el estado actual de ese mismo cuerpo, y no información verdadera, precisa, acerca del exterior. El psicoanálisis explicará después muy bien este fenómeno: las imaginaciones pregnantes se basan en un mecanismo proyectivo que consiste en atribuir a lo externo las características negadas de lo interno, y a ello ya hemos aludido en el análisis de E 3P4 en el capítulo tercero. La solución para Spinoza solamente puede provenir de otras imaginaciones más fuertes que excluyan la presencia imaginada de la cosa que nos esté afectando. No sirve pensar si aquello es malo y debería ser de otra forma. Lo único útil no es un juicio intelectualista, estéril y torturante, sino cambiar la dirección de la imaginación, enfocarla en otra cosa más intensa y mantener ese nuevo enfoque hasta que la idea falsa se debilite y desaparezca. Es, de nuevo, una lucha física de fuerzas afectivas, porque todo afecto es una idea y toda idea se origina en un afecto.

La neurología también tiene mucho que decir a este respecto, por ejemplo, Donald Hebb cuando habla de ensamblas neuronales que se forman ante la repetición de determinados estímulos, externos o internos, y cuyo desuso o interrupción del circuito sináptico solo se produce por la creación y el uso repetido de unos nuevos circuitos, nuevas ensamblas neu-

ronales, ante estimulación diferente y más intensa³³. Cambio de la atención, cambio de frecuencia, que tendrá como resultado el progresivo desvanecimiento de la cosa que evocaba ideas falsas en nosotros. Y esta ha de ser la línea de actuación: neutralizar lo negativo con algo menos negativo y así, sucesivamente, ir elevando el nivel hacia la frecuencia de las ideas verdaderas. O mejor, utilizando el punto de vista espinosista: ir de lo menos positivo a lo más positivo, subir de nivel en la escala de los géneros de conocimiento. La relación entre la idea falsa y la verdadera no es una contradicción interna de una idea, sino la oposición entre dos ideas distintas, con génesis causal también diferenciada, y que responden a dos grados del conocer (la imaginación y la razón)³⁴.

No podemos dejar de imaginar, dejar de padecer, porque somos parte de la naturaleza (E 4P2). Ese padecimiento o pasividad surge ante algo que no controlamos totalmente, de lo que somos su causa parcial y que, por tanto, no proviene solo de nuestra propia naturaleza, no es nuestro. Esta proposición y su demostración revelan la situación paradójica de la naturaleza humana: somos determinaciones modales de la sustancia y también somos individuos. Y es precisamente debido a esta situación de individualidad, de parcialidad, de limitación, por la que sufrimos al ser afectados y confrontados con otras partes de la naturaleza. La otra dimensión, la de pertenencia al Todo sustancial, ha sido interpretada en ocasiones como cercana al misticismo y/o al actual ecologismo. Todos formamos parte de la Unidad, y somos al mismo tiempo individuos, aunque nunca mónadas leibnizianas ni átomos aislados. Este sentido de totalidad —que no es un holismo— se halla alejado de cualquier dualismo de cuño racionalista, y también de una versión religiosa trascendente o de una disolución del ser humano en un arrebató de contemplación mística³⁵. Al mismo tiempo, ese

³³ Véase Donald Olding Hebb, *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*, Nueva York, Wiley, 1949; M. Abeles, *Corticónics: neural circuits of the cerebral cortex*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991, y James A. Freeman y David M. Skapura, *Neural Networks. Algorithms, Applications, and Programming Techniques*, Massachusetts, Addison-Wesley Publishing Company, 1991. Traducción castellana: *Redes neuronales. Algoritmos, aplicaciones y técnicas de programación*, Wilmington, Delaware, USA, copublicado por Addison-Wesley Iberoamericana y Ediciones Díaz de Santos, 1993.

³⁴ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 62-63.

³⁵ El contumaz fantasma filosófico del dualismo occidental ha sido disuelto de modo peculiar en cierta tradición oriental. Así, por ejemplo, la sabiduría advaita hindú (hinduismo no-dualista). Uno de sus grandes maestros del siglo xx es Nisargadatta Maharaj. Desde su profunda experiencia personal, ajena a cualquier academicismo teórico, este autor defiende el no-dualismo en la visión y en la vivencia de la realidad plena. Véase *I am that*, Durham, Acorn Press, 1973. Traducción española: *Yo soy eso*, Málaga, Editorial Sirio, 2003. Véase *infra* apartado B.3. de este capítulo cuarto, y nota 168. Claro que la idiosincrasia de la filo-

sentido de pertenencia a la realidad sustancial ofrece profundas consecuencias éticas, relacionadas con la noción de corresponsabilidad, puesto que todos nos encontramos en el mismo barco, aunque desde niveles distintos de frecuencia o nódulos diversos de la red causal.

La Proposición 2 implica una de las cuestiones cruciales para la ética espinosiana y para cualquier teoría ética de fuste: ¿cómo conjugar la determinación causal necesaria de la realidad con la autodeterminación del ser humano que se precisa para hablar de liberación y de proyecto ético? El viejo *tópos* griego de lo uno y lo múltiple, lo infinito y lo finito, solamente podrá ser vivenciado desde una experiencia personal, cada vez menos subjetiva y pasional, que va intensificando su visión desde grados racio-afectivos progresivamente más cercanos a la visión de eternidad, sin perder por ello la peculiaridad de las acciones y pasiones de cada *conatus*. Acercarse al Todo sin dejar de ser un nudo concreto de la serie causal infinita. Paradójico, cuanto menos. El Libro V será la culminación de este intento filosófico.

En la Proposición 3 sigue explorando el carácter finito del *conatus* individual, frente a otras fuerzas que se oponen a él, incluso se alimentan de él. Subyace aquí la idea de la vida como lucha, como dialéctica o confrontación de contrarios. Recordemos que es una de las creencias básicas de la época barroca.

En esta visión hay una correlación fundamental entre los siguientes conceptos: ‘fuerza’, ‘serie causal’ y ‘polaridad’. En la demostración de la proposición, Spinoza se atiene de nuevo a su método geométrico: la lucha de fuerzas se halla indisolublemente unida a la serialidad, es decir, a la concatenación de elementos seriales que en este caso son las causas. Este proceso de serialidad infinita se vincula a su vez con el de polaridad, y así nos encontramos con una cadena inacabable, porque cada cosa lleva a otra, y a otra, y a otra. Este no es el terreno de las explicaciones últimas, ya que en esa maraña de interrelaciones, el aparente orden desemboca en la desmesura de lo infinito (otra idea muy querida por el Barroco). Ordenar lo ilimitado es la vieja paradoja agustiniana de querer meter el agua del mar en un vaso. Desde el punto de vista humano, nuestra condición de partes en la causalidad infinita no puede ser vivida sino como finitud, impotencia, servidumbre, a causa de la exterioridad por la que somos afectados. Esta determinación o potencial alienación

sofía de Spinoza —siendo un racionalismo *sui generis* pero dentro de la tradición occidental— escapa a cualquier solapamiento con tradiciones orientales. Por ello, resulta muy significativo cómo Spinoza sostiene la fuerza del pensar, buscando soluciones al dualismo cartesiano y sin caer en la disolución del pensamiento en una dimensión mística. En cualquier caso, el asunto es muy complejo como veremos en el capítulo quinto.

ha de dejar una brecha o, mejor, una vía para conseguir una acción ética eficaz³⁶.

El filósofo continúa indagando en la llaga de la finitud en la Proposición 4. Puesto que el hombre es una parte de la naturaleza, padece cambios, y no solo los que se derivan de su propia naturaleza humana y de él como causa adecuada, sino también cambios producidos por causas exteriores. Porque si no fuera de esta manera, el hombre sería infinito, cosa totalmente incierta.

La demostración, larga y minuciosa, no tiene desperdicio. Resumamos. La potencia de existir del ser humano es la potencia de Dios, manifestada en una esencia humana actual, cosa singular que no es el único efecto de la potencia divina, sino uno más entre los infinitos de la cadena causal³⁷. A ello hay que añadir que si el hombre solo pudiera sufrir los cambios vinculados a su propia naturaleza, no moriría. El suicidio nunca es consecuencia de la potencia del *conatus* individual, sino de su debilidad frente a causas externas. Y entonces, la vida humana se prolongaría sin fin, lo cual es absurdo.

En el corolario extrae las consecuencias de este estado. El hombre está necesariamente sometido (*obnoxium*) a las pasiones, es decir, afectado por causas exteriores, porque en eso estriba su propia naturaleza, en ser afectado. Así el hombre obedece (*parere*) el orden de la naturaleza de la realidad y se adapta (*accommodare*) a él. La situación de servidumbre a la que conduce este estado pasional es resaltada de modo insistente a través de toda una serie de términos latinos que acabo de señalar. El hombre se halla sujeto, sometido, dependiente, limitado, y en esta situación —y de momento— lo único que puede hacer es obedecer y acomodarse. Recuerda al camello del primer estadio nietzscheano que, como animal de carga, se encuentra sometido a la obediencia del mandato heterónomo «tú debes». La naturaleza dictamina y el hombre sigue sus leyes, padece sus efectos que transitan a través de él como la corriente torrencial del agua que arrasa el cauce del río. Por ahora y debido a su dimensión de pasividad, el ser humano es un simple canal que se siente desbordado. Ya veremos qué ocurre después.

Pascal Sévérac entra en los entresijos de la P4 para oponer la infinitud humana a la archidemostrada finitud. Siguiendo la filigrana deductiva de

³⁶ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 72: «que el hombre esté condenado a la servidumbre es una probabilidad estadística, no una necesidad racional, y es precisamente en la distancia que separa la primera de la segunda donde la empresa ética se concede un campo de intervención».

³⁷ Matiza Macherey que esa esencia humana «no es una esencia de sustancia, sino una esencia de determinación modal de la sustancia». *Ibíd.*, pág. 73.

reducción al absurdo que emplea Spinoza en las demostraciones de esta proposición, Sévérac plantea el siguiente interrogante: «si ser finito implica ser pasivo, ¿no ser pasivo implica no ser finito?»³⁸. Esto le lleva a un análisis somero de algunas de las proposiciones del Libro V, donde se abre la posibilidad a una lectura sobre la infinitud humana (E 5P37S, E 5P40S), desde el tercer género de conocimiento, la ciencia intuitiva. La conclusión de Sévérac es que el hombre puede ser considerado doblemente como finito o infinito en la *Ética*: todo depende del punto de vista temporal o eterno que adoptemos. Desde la óptica de un ser fijado a un tiempo y a un lugar determinados, el hombre es finito. En cambio, desde la mirada de la eternidad, el ser humano es activo e indestructible:

La finitud no constituye pues en sentido estricto una propiedad de la esencia del hombre: no se podría presentarlo simplemente como un modo finito. La definición de su naturaleza es más compleja de lo que ella parece, porque no se puede reducir ni a la finitud ni a la infinitud. Su carácter no finito deja así en suspenso la cuestión de la determinación positiva de la definición de la esencia humana³⁹.

Sin embargo, hasta ahora y antes de dar otro salto cuántico al Libro V, transitamos todavía por los inicios del Libro IV y los terrenos de la finitud y la impotencia.

En estas primeras proposiciones hemos observado que el hombre es una parte de la naturaleza y hemos extraído las consecuencias que se derivan de ello a la hora de explicar la servidumbre: el hombre es finito y pasivo. A partir de aquí y hasta la P7 nos encontraremos otra vez con la mecánica de los afectos, en concreto, la referida a su fuerza, pero con matices nuevos respecto a lo aportado en la Parte Tercera.

Proseguimos en la Proposición 5 con el asunto de la medida de las pasiones, ya que si de fuerzas (*vis*) estamos hablando, conocer la cantidad será decisivo para poder afrontarlas. La evaluación racional desempeña aquí un papel fundamental⁴⁰. Si aumentamos nuestra potencia (*potentia*), las pasiones irán disminuyendo hasta desvanecerse, al menos, temporalmente. Las pasiones se apoderan de nosotros, bien porque nos hemos debilitado, bien porque proceden de causas exteriores más fuertes. El meca-

³⁸ Cfr. Pascal Sévérac, «L'homme est-il infini?» en *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, ob. cit., pág. 71.

³⁹ *Ibid.*, pág. 74.

⁴⁰ Macherey observa que a pesar de ser el estado pasional ineluctable, es también susceptible de ser evaluado para relativizar sus efectos y considerar los medios para ser contrarrestado. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 78.

nismo para superar las pasiones no es luchar contra ellas ni negarlas ascéticamente. En ambos casos habría un gasto inútil de energía. No se trata de hacer nada con lo de afuera (las causas exteriores), ya que sabemos que eso sería una labor inagotable y extenuante, nada eficaz, sino que se trata de hacer algo con nosotros mismos: aumentar nuestra potencia, fortalecernos para no ser esclavos obedientes de esas causas externas. Por ejemplo, adquirir la fortaleza del león (siguiendo con esta metáfora, alcanzar el segundo estadio nietzscheano en el tránsito hacia el superhombre). ¿Cómo alcanzamos esa *fortitudo*? El fluir geométrico nos seguirá dando más pistas.

En el fondo, el tratamiento del asunto de las pasiones por parte de Spinoza indica un nuevo y revolucionario punto de inflexión en la historia de la ética occidental: la interacción con lo exterior nos lleva a centrarnos en el propio interior para transmutarlo, hacerlo crecer y así transformar la relación con lo exterior desde un ser humano ya fortalecido, cambiado. Se trata de introducir en una filosofía geométrica y al hilo de los grandes sistemas filosóficos, la tradición de un pensamiento sapiencial de salvación entendida como liberación, pensamiento que está filtrado e infiltrado en los conceptos sistemáticos de la *Ética*: ¿a sabiendas?, ¿con alguna intencionalidad?, ¿o ya asimilado y digerido por su filosofía como sabor inherente al guiso que disfrutamos y no nos cuestionamos? Precisamente este sabor de pensamiento sapiencial, perenne e inapresable en su totalidad, es uno de los puntos de enganche espontáneo de muchos lectores, filósofos o profanos, con la teoría de Spinoza.

En la Proposición 6 el filósofo va a ser implacable respecto a las consecuencias de esta lucha de fuerzas. Si la desproporción entre la fuerza de las causas externas y la potencia del hombre es tan grande y favorable a las primeras, la pasión puede derivar en obsesión, en adherencia pregnante, que redunde en un continuo debilitamiento del individuo que sufre esa pasión⁴¹. Apostilla Albiac la rotundidad de esta proposición con esta idea: si la potencia humana tiene límites claramente establecidos por las causas exteriores, el grado de impotencia parece no tenerlo debido a la posible combinación de infinidad de causas exteriores que suman sus fuerzas en contra de la potencia individual⁴². El poder racional resulta exiguo en comparación con los embates de la fuerza bruta pasional. La conciencia de esa desmesura será la clave inicial para transformar la actitud del individuo y

⁴¹ Sobre el conocimiento de la pregnancia que pueden adquirir ciertas pasiones, contamos con la gran literatura como Shakespeare. También el psicoanálisis ha ahondado en el asunto desde el concepto clave de 'inconsciente'. Y no olvidemos —salvando las inmensas diferencias de enfoque— las interpretaciones antropológicas del chamanismo que dan cuenta desde el animismo de este peculiar fenómeno.

⁴² Cfr. Albiac, nota 49, pág. 298 de la *Ética* que estoy citando.

promover un actuar estratégico, racional, efectivo. Sin crisis no hay crecimiento ni transformación. El sentido dinámico de la ética de Spinoza manifiesta siempre una apuesta por la superación de los estados de servidumbre, aun sabiendo que las situaciones alienantes se seguirán dando indefinidamente. Si con lo objetivo (situación), poco podemos hacer, es en el campo de lo subjetivo (estado) donde verdaderamente se juega la batalla. La revolución de la praxis que postula el autor no significa una inversión de las condiciones socio-económicas, sino una inversión de los estados afectivos individuales, que, a medio o largo plazo, puede revertir en la dimensión colectiva.

¿Qué armas utilizar cuando somos afectados negativamente? Aquí llegamos al asunto crucial. El afecto solo se reprime o se suprime con otro afecto contrario y más fuerte (E 4P7). Hay que combatir lo negativo con lo positivo. Si las causas exteriores lanzan el mensaje energético del odio, la debilidad, la tristeza, hay que contraatacar adhiriéndose al afecto contrario (amor, alegría). Así se creará un muro de protección contra el cual no tendrán nada que hacer, o muy poco, esas fuerzas externas. Tenemos ya el primer elemento que nos ofrece Spinoza para fortalecernos: alimentar en nosotros afectos activos positivos como la alegría, el amor. Utilizando terminología actual, diríamos reprogramar nuestra mente con mensajes de potencia, afirmaciones positivas, reiteraciones para que se transformen en nuevo hábito⁴³. Ahora sabemos la incidencia de las repeticiones de lo hablado, lo imaginado, lo pensado, y no únicamente de lo acaecido a nivel externo, en el establecimiento y mantenimiento de las conexiones neuronales⁴⁴. A la mente hay que darle el alimento fortalecedor que a nosotros nos interesa. Así, una y otra vez, hasta que ceda y quede habitada por las ideas que aumentan el *conatus*. Perseverar en esta técnica sin desmayo para moldear cuerpo y mente.

En la demostración de esta proposición, el nervio argumentativo se basa precisamente en el paralelismo alma-cuerpo. Sabemos que el afecto es

⁴³ La corriente psicológica actual de la PNL (Programación neurolingüística) es lo que defiende. Véase *supra* capítulo tercero, apartado B.1., nota 120.

⁴⁴ Cfr. las obras de Damasio: véase *supra* capítulo tercero, apartado A.1., notas 38, 40, y apartado B.3. Asimismo Damasio señala la pertinencia de esta aportación espinosista en su último libro, *Y el cerebro creó al hombre*, Barcelona, Destino, 2010, pág. 422: «La demanda inconsciente de homeostasis tiene en su poder el control natural, y solo puede ser contrarrestada por una poderosa y bien encaminada fuerza en sentido contrario. O, parafraseando las palabras con las que el filósofo Baruch Spinoza supo expresar su acertada idea de lo que ocurre: una emoción que acarrea consecuencias negativas solo puede ser contrarrestada por otra emoción aún más fuerte. Y eso significa que tal vez limitarnos a encauzar el proceso inconsciente sin perder los buenos modales no es propiamente una solución. La mente consciente tiene que adiestrar el dispositivo inconsciente para que pueda soltar un contragolpe emocional».

una idea del alma con que esta afirma la mayor o menor fuerza de existir de su cuerpo. Por tanto, el cuerpo también tiene que aprender y reaprender para manifestar afecciones positivas. La reprogramación de la mente refleja de modo paralelo las armas y recursos del cuerpo para experimentar causas corpóreas positivas y fuertes con las que luchar contra lo negativo (cuidando el templo, haremos lugar para el dios). Las ideas fuertes son las ideas vividas, sentidas simultáneamente por el cuerpo (las creencias hechas carne)⁴⁵. Alma y cuerpo —de modo correlativo y simultáneo— experimentan afectos y afecciones, regidos por la misma ley de medida de las potencias⁴⁶.

La consecuencia inmediata de la experimentación de esas afecciones corporales y afectos mentales es la conciencia valorativa de ellos en términos morales de 'bien' y 'mal', según aumenten o disminuyan nuestra potencia. En el fondo, bien y mal son simplemente los afectos de alegría o de tristeza, de los cuales somos conscientes (E 4P8). Y aquí aparece un nuevo punto de inflexión en este avanzar por el Libro IV. La pretendida moralidad objetiva y absoluta queda convertida en un afecto doblemente afectante: experimentamos aumento o disminución en la potencia y nos hacemos conscientes de esa variación. Es decir, esas gradaciones nos afectan todavía más en la medida en que somos conscientes de ellas. Etiquetar, valorar esos estados les añade el plus de toda la carga moral, religiosa, metafísica y hasta social que esos términos conllevan. Subyace en esta proposición la crítica latente al viejo mito bíblico del árbol del bien y del mal, y a la idea de culpa vinculada al conocimiento. Aunque en una primera instancia la culpabilidad se podría relacionar con la asociación inmediata de transgredir un tabú, conseguir algo prohibido, en realidad, la culpa no vendría directamente por eso —aunque eso constituya uno de sus componentes—, sino que la culpa va unida a las consecuencias que tiene para el propio individuo acceder al conocimiento, independientemente de que haya un castigo social o no. Las consecuencias del conocer son intensas de cara al equilibrio del sistema del individuo: este se abre a otras posibilidades antes no contempladas, ni siquiera imaginadas, de lo real. Así por ejemplo, un objeto que era amigable hasta entonces se convierte en hostil, incluso en un enemigo mortal, o puede darse el proceso inverso. El descubrimiento de esas nuevas facetas puede producir inseguridad, miedo, confusión, y lo contrario en el caso de que el conocer nos aporte facetas más amables y energizantes de la realidad. Sin embargo, esa dualidad que refleja el pensamiento

⁴⁵ Destaquemos aquí la pertinencia de las técnicas meditativas orientales encaminadas al trabajo con el cuerpo, por ejemplo, el yoga.

⁴⁶ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 80-82.

religioso tradicional es convertida por Spinoza en un paralelismo sincrónico de mente y cuerpo, y en un tránsito a través de grados de potencia y de niveles de conocimiento, donde en realidad no podrá haber auténtico conocimiento del mal, de la tristeza (ya que, en el fondo, revelan un déficit de la potencia del *conatus* y del conocer), sino del bien, de la alegría (E 4P27, E 4P63C, E 4P64 y E 4P64C). Y explico a continuación esta aparente paradoja. Es muy importante señalar aquí la diferencia entre ser afectado por la tristeza, y comprender las causas de ella: al darse progresivamente un conocimiento cada vez más adecuado de esas causas, aumenta nuestra potencia (alegría) y disminuye nuestra tristeza, o incluso, llega a desvanecerse si nos formamos una idea adecuada plena acerca de ese afecto pasivo de tristeza (E 5P3), y solo porque ese conocimiento verdadero será al mismo tiempo un afecto activo (E 4P14).

Para Lamine Hamlaoui, la formulación de la Proposición 8 plantea una cierta ambigüedad, puesto que bien y mal se pueden considerar, tanto referidos a los estados de aumento y de disminución, como a las causas u objetos concretos que los provocan⁴⁷. Esta doble posibilidad se plasma a su vez, según Hamlaoui, en dos componentes gnoseológicos y dos ontológicos. Los dos primeros serían: la representación no dinámica del objeto y el juicio de valor dinámico sobre ese objeto. Los dos últimos se referirían a la afirmación de la afección del cuerpo y a la afirmación de una fuerza de existir del cuerpo más o menos grande que antes. Estas matizaciones son pertinentes. Sin embargo, esa aparente ambigüedad refleja el avance del Libro IV sobre el III y la profundización de niveles: del meramente explicativo hemos pasado al valorativo. Ya no nos bastará con ser afectados, ver, describir, sino que habrá que discurrir hacia la actividad afectante y autoafectante de aumento de potencia, a valorar y conocer adecuadamente.

Spinoza continúa en la demostración de la Proposición 8 explicando esos cambios de potencia por los que somos afectados positiva o negativamente y que devienen en la idea de bien o mal. En cambio, aquello que no nos afecta, tampoco merece la consideración de nuestra mente para formar una idea. Prestamos *atención mental* a aquello que aumenta o disminuye de manera significativa nuestra potencia, no a aquello que la mantiene indiferente. El logro supremo de la virtud será conseguir transmutar los golpes energéticos negativos (la ignorancia) en fuentes de potencia (el conocimiento). Extraer el bien del mal siempre constituyó uno de los retos de las corrientes sapienciales. Claro que inmediatamente se nos puede ocurrir la idea de evitar esos golpes negativos, cual estoicos autosuficientes, y así no

⁴⁷ Cfr. Lamine Hamlaoui, «Conscience et connaissance du bien et du mal. Remarques sur la proposition 8 de l'*Éthique* IV», *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, ob. cit., págs. 47-60.

tener que transmutarlos; sin embargo, la ingenuidad de este propósito salta a la vista, porque siempre en la realidad esos golpes van a seguir viniendo, y si sabemos transformarlos, su impacto se deshará como el humo y nuestra potencia no se verá disminuida, sino fortalecida. La entretejida red casual hace que en los llamados ‘efectos no queridos’, no buscados de las cosas, pero que devienen, se encuentre el misterio o trama de los destinos humanos. El alma se fortalece transmutando el mal en bien, pero siempre desde las fuentes del bien y nutriéndose de ellas. Sin embargo, la maraña de los conceptos bien-mal es para la mente dual imaginativa, solo para ella, un espectáculo para sus ojos, un alimento para su despliegue de lucha, de categorización extenuante de los opuestos. Porque se puede ir más allá de todo ello: liberación para algunos mediante la *meditatio philosophae*, salvación para otros mediante ascetismo y/o misticismo religioso, y quién sabe cuántos caminos más en medio de tantos dramas y luchas épicas como individuos. Individuos, sí, porque es en ese territorio singular de conciencia donde se lidia la gran batalla, nunca definitiva por otra parte, mientras la mente siga imaginando al ser afectada por la vida que impacta a través de las causas externas.

Este camino que ha abierto la Proposición 8 se continúa ahora con la serie proposicional (9-13), donde Spinoza trata de las variantes genéricas que puede adquirir la imaginación en relación con los grados de intensidad de los afectos, y se completa con las Proposiciones 14-17, donde vuelve a tratar los conceptos de bien y mal, pero ahora ya imbricados con la noción de conocimiento verdadero.

La Proposición 9 despliega el poder de la imaginación en la vibración pasional. Cuanto más presente o cercana se halla la causa de los afectos, más fuertes serán los afectos provocados. Estos necesitan de esa causa presente o cercana, bien mediante su presencia objetiva, bien mediante la presencia imaginada; ambas pueden tener el mismo nivel de intensidad, incluso la imaginación puede otorgarle el *plus* de la proyección que no se contrastaría con la verificación de una causa objetiva. Sin embargo, esa imaginación para seguir recreando la causa de los afectos necesita de vez en cuando de la presencia real. Es un encuentro y desencuentro continuos, un acercarse y alejarse que alimentan la llama afectiva. En esa trama pasional todavía no ha lugar al desvelamiento, al desenganche, a la cura de la adicción. Todavía el individuo no sabe que puede ser objeto devorado por sus pasiones.

En la demostración Spinoza insiste en esa doble faz de la imaginación, cual si de un juego laberíntico de espejos se tratara: «Una imaginación es una idea por la que el alma considera una cosa como presente»⁴⁸, pero en

⁴⁸ Cfr. E 4P9D, pág. 301 (SO 2, 216).

realidad no es una idea de algo exterior, sino el síntoma o la manifestación del cuerpo humano. Esas ideas de la imaginación que pretenden enlazar con objetos externos, revelan en el fondo estados del cuerpo que es removido sin parar. Y sigue el autor en una ecuación certera y contundente: afecto = imaginación, en cuanto indica la constitución del cuerpo. Ante esto, el asunto que se nos plantea ahora consiste en la relación imaginación-objetividad en el origen y desarrollo de los movimientos afectivos. ¿Qué ocurre entonces?, ¿el imaginar refleja y produce estados corporales cambiantes?, ¿o el cuerpo movido por causas externas enciende y atiza nuestra imaginación? Dicho de una forma más brutal, ¿la mente está dentro o está fuera? Podríamos establecer la siguiente comparación: quizás la *mente-dentro* es la mente racional e intuitiva, activa (del segundo y tercer grados de conocimiento), y la *mente-fuera* es la imaginativa y pasional.

En el escolio y en el corolario rescata el factor tiempo, siempre unido a la imaginación: el afecto hacia cosas pasadas o futuras es menos intenso que hacia cosas presentes⁴⁹. El tiempo genera el olvido, incluso hasta la disolución de lo sentido. El factor temporal puede actuar y de hecho actúa como bálsamo curativo de las emociones. ¿Cómo podría si no un ser humano sobrevivir a la fuerza de las pasiones sin ningún otro tipo de recursos? Se trataría entonces de saber si es posible provocar el mismo efecto del tiempo pero de modo instantáneo, para evitar duelos dolorosos y prolongados: bien la aplicación consciente y esforzada de una técnica redundante y eficaz, bien —sin ser contradictoria con la anterior, sino incluso pudiendo ser su consecuencia— la comprensión inmediata, intuitiva de lo real desde un estado ya liberado de la dependencia de los estados pasionales. Spinoza, realista y lúcido como pocos, se va a centrar mucho más en las mediaciones que nos acercan a un cierto estado de liberación que en una meta absoluta e inexpugnable para nuestra naturaleza. Aunque el tercer género de conocimiento resuelva e integre todas esas mediaciones a la luz de la eternidad, todavía convivirá el sabio con los movimientos pasionales, si bien muy atenuados, como veremos en el Libro V. Sabemos que hay y habrá tantas vías como individuos, y quizás el cómo sea la clave de la propia liberación, única e intransferible; lo cual enriquece de tal modo la visión del problema que hace inviable su rígida sistematización. Y, sin em-

⁴⁹ Macherey apunta el carácter relacional y recíproco que Spinoza asigna a los ejemplos de cosas pasadas y futuras, para contraponerlos a las cosas presentes. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 90: «Se observará también la sorprendente simetría que Spinoza considera, tanto aquí como en otros pasajes donde estas nociones son evocadas, entre la representación de una cosa como pasada y la de una cosa como futura, dos formas aparentemente recíprocas de la representación de una cosa como no actualmente presente, [...]».

bargo, esto no es confinar la cuestión más allá de los límites de la racionalidad, porque todas las aportaciones resultan valiosas y tocan verdad, aunque el cómo de cada uno haya de ser experimentado en soledad, si bien una soledad acompañada por otras soledades, que ofrecen claves, apoyos. Ya hemos destacado la importancia del sentido comunitario para nuestro autor.

A vueltas con la temporalidad, va a seguir matizando Spinoza en la Proposición 10 que las cosas, cuanto más cercanas al presente —bien por recién sucedidas, bien por la expectativa de que van a suceder pronto—, nos afectan más.

En el escolio añade que el debilitamiento de los afectos se produce una vez traspasado un determinado umbral de tiempo, a partir del cual da igual que los objetos (causas externas) estén más o menos alejados entre sí, porque ya ha menguado su impacto sobre nosotros. El autor no precisa cuál es este umbral de tiempo, solo dice que es «un lapso de tiempo mayor del que podemos determinar por la imaginación»⁵⁰. Cuando la imaginación pierde precisión —cosa muy frecuente— a la hora de localizar los elementos del pasado, es cuando estos ya se han debilitado y nos afectan muy poco. El barrido temporal actúa cual tormenta de arena, que casi hace desaparecer las huellas, los vestigios, las heridas del corazón humano, alisando aristas y erosionando relieves pasionales. Sin embargo, no se trataría de ausencias absolutas, sino de grados de menor presencia cada vez⁵¹.

Junto al factor tiempo, otro factor —esta vez modal— que incide en la fuerza de los afectos es la necesidad (E 4P11). Imaginar que una cosa es necesaria es afirmar su existencia, su presencia, su fuerza y su influencia sobre nosotros. Necesitar algo es absolutizarlo, depender de ello, perder libertad y caer en la red de la esclavitud. La dependencia pasiva consume gran parte de nuestra potencia, nos debilita y nos hace esclavos de nuestros afectos.

Esa gradación modal que se inicia en esta proposición con la necesidad se completa en las dos siguientes con las nociones de posibilidad y contingencia. Después de la necesidad y por encima de la contingencia, el siguiente grado a la hora de fortalecer los afectos sería la posibilidad (E 4P12). Si algo es posible, puede hacerse real, advenir a la existencia y cobrar plena carta de naturaleza como objeto de nuestros afectos. La diferencia entre la posibilidad y la contingencia consiste en que en la primera la imaginación ya *pone* cosas que la harían existente, mientras que en la segunda imaginamos cosas que la excluirían. Aquí residiría el secreto del uso de la imaginación

⁵⁰ Cfr. E 4P10S, pág. 302 (SO 2, 217).

⁵¹ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 91.

que permite «crear realidades», porque nos lleva a creer en su posibilidad. Mientras que la imaginación que se aferra a lo contingente sigue en el plano de la dualidad, de la oposición de elementos que imposibilitan la realización de algo. Si imaginamos que algo es posible, ese algo ya tiene gran parte de la existencia ganada. La posibilidad implica un cierto grado de conocimiento (sabemos que es posible y no algo absurdo), pero también y sobre todo implica creencia: ese plus que permite movilizar el curso de la acción para que se produzca su advenimiento. La Metafísica lleva inevitablemente a la Ética y a todas aquellas ramas que se han dedicado a estudiar el campo de la posibilidad desde la subjetividad y la acción humanas: desde la simbología, la psicología, la mitología, e incluso la política. El campo de lo posible siempre ha fascinado al ser humano, ya que este lo ha relacionado con categorías como creación, salvación, redención, heroísmo. Ese terreno de tanta incertidumbre se halla en íntima conexión con el tiempo, es especial, con la sutileza de los intersticios temporales que entran en juego para hacer algo posible. Y aquí también la imaginación corregida y bien encauzada por la razón puede jugar su papel. Se trata de que cambiemos la direccionalidad de la imaginación, la vaciemos y desocupemos de aquello que no nos interesa, y la ocupemos, centremos, en aquello que nos interesa. Ese volver la mirada del que nos habla Platón en el mito de la caverna, interpretado como un proceso de conversión, es en Spinoza una transición al segundo género de conocimiento: la imaginación ya dirigida y centrada por la razón. No podemos obviar ni eliminar los mecanismos imaginativos, pero sí podemos usarlos de modo racional en beneficio de nuestro aumento de potencia.

En la demostración prosigue con la distinción entre lo contingente y lo posible. El terreno de lo posible mueve los afectos de esperanza y miedo; tan fuertes pueden llegar a ser que el filósofo emplea el término ‘vehementemente’ (*vehementior*)⁵². Bien, conocemos la fuerza dinamizadora de los afectos; ahora se trata de encaminarla hacia lo que nos interesa. La canalización de esa fuerza es el propósito ético de la transformación humana. ¿Y cuáles son los factores implicados en esa transformación?, o ¿cómo y por qué alguien se transforma? Lo hace por necesidad (si no lo hace, se muere)⁵³, ese proceso requiere tiempo (no es instantáneo, aunque la transformación

⁵² Cfr. E 4P12D, pág. 303 (SO 2, 218).

⁵³ Recordemos un fragmento del texto de TIE ya citado (véase *supra* capítulo primero, apartado C), pero que de nuevo aquí vuelve a ser pertinente: «Yo veía en efecto, que me encontraba ante el máximo peligro, por lo que me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas un remedio, aunque fuera inseguro: lo mismo que el enfermo, que padece una enfermedad mortal, cuando prevé la muerte segura, si no se emplea un remedio, se ve forzado a buscarlo con todas sus fuerzas, aunque sea inseguro, precisamente porque en él reside toda su esperanza». Cfr. TIE 7, pág. 77 (SO 2, 6-7).

del ritmo temporal pueda desembocar en un instante de ruptura, atemporal y con sabor de eternidad) y requiere fuerza (*conatus*, persistencia) para llevarse a cabo y sostenerlo. Quizás la clave sea el factor tiempo, ya que la labor de desgaste que supone el proceso resulta tremenda. No es solamente un esfuerzo bruto para que las cosas sean, sino que, de manera estratégica, sosegada y paciente (no otra cosa es la templanza), habrá que dejar que las cosas sean cuando tengan que ser, cuando la cadena causal externa y nuestra potencia se armonicen para lograrlo, o mejor aún, permitirlo. El asunto no cabe duda de que enlaza con el problema físico-ontológico del desgaste, de la pérdida de movimiento, tan caro a la ciencia del siglo XVII (Galileo, por ejemplo). Muchas de las categorías occidentales nos marcan un paradigma dualista que entiende la vida como lucha, esfuerzo, desgaste, mientras que desde el oriente no-dualista se prefiere hablar de no-acción, aceptación del ritmo de la vida. El sistema filosófico espinosiano, aun siendo la cristalización rotunda de los problemas metafísicos de su época y del paradigma científico del siglo XVII y de sus consecuencias políticas, ofrece múltiples lecturas que hunden su origen en los grandes problemas filosóficos de siempre. Es el corazón de toda una época que se ofrece ante nuestros ojos todavía latiendo, porque aquellos problemas que estaban en ciernes siguen conformando nuestro mundo actual. Pensó tan hondo que su pensar nos sigue devolviendo la imagen de nuestros cimientos removidos.

El autor completa las variaciones sobre los grados de potencia afectiva que otorga la imaginación con la Proposición 13: el grado de contingencia genera los afectos más débiles, incluso cuando los comparamos con afectos hacia cosas pasadas, puesto que al recordar estas últimas las hacemos presentes de alguna manera y les damos mayor fuerza.

Una vez descritas las variantes temporales y modales de la imaginación, Spinoza se adentra en un nivel de mayor profundidad y mayores repercusiones para el proceder ético: el conocimiento verdadero del bien y del mal (Proposiciones 14-17).

La Proposición 14 es clave en la *Ética* y clave también en el proceso de transmutación a la luz del cual estamos interpretando su teoría. El mero conocimiento teórico, racional, lógico no cambia nada, no actúa sobre los afectos. Solo cuando ese conocimiento es también un afecto más intenso, puede actuar sobre otro afecto. Nada de racionalismos rígidos ni de idealismos impolutos en este lúcido análisis que nos ofrece el filósofo⁵⁴. Combatir el fuego con el fuego, lo semejante con lo semejante (Empédocles), con distintos grados de intensidad para que aumente nuestra potencia. Hasta que no se desciende al terreno afectivo y hasta que la razón no se

⁵⁴ Así lo destaca Albiac, nota 52, pág. 305 de la edición de la *Ética* que estoy citando.

encarna, no hay comprensión plena y transformación. La acción verdadera solamente puede surgir de esa transformación. La progresiva fuerza de los afectos es la que moviliza el *conatus*. Considero que la intensidad es un factor crucial para desatar los mecanismos activos que puedan neutralizar una pasión nociva. Las *experiencias fuertes*, si no nos destruyen, son las que verdaderamente conmueven y pueden dar lugar a su transmutación. ¿Cómo interpretar y vivir desde una nueva óptica esos golpes energéticos pasionales que nos debilitan hasta enquistarse en una obsesión? Podríamos utilizar esas cargas afectivas negativas, metafóricamente como un rayo láser que nos permitiera disolver la primera y vieja experiencia que las originó. El proceso entonces sería rapidísimo y ya no nos anclaríamos en la repetición angustiosa de los viejos patrones. La servidumbre afectiva no deja de ser un sistema de condicionamiento que nos resta fuerza y libertad. La intensidad brutal de un afecto deviene un mecanismo de desbordamiento, de saturación, que solo puede ser transmutado cuando no se estanca en los compartimentos de la imaginación, y fluye hacia los siguientes grados de conocimiento, la razón y la ciencia intuitiva, que es una forma de amor. Si la energía del afecto fluye hacia niveles de mayor conciencia, de mayor amplitud óptica, se verá transformada y su fuerza será combustible para la acción. El resorte de la saturación de un afecto negativo puede dar lugar al alejamiento, a la objetivación, al desapego, y a una visión más amplia de las cosas. Ese conocimiento verdadero del bien y del mal no es actuante porque sea verdadero, sino porque brota de una energía afectiva fuerte, porque ha surgido de lo más profundo de nuestro ser y ha recorrido todos nuestros estratos, desde los imaginativos hasta los racionales, y en ese camino ha ganado intensidad, potencia, amplitud, y se ha depurado de la pregnancia de una visión pequeña, obsesiva, debilitante. ¿Cómo concretar esa transformación del conocimiento verdadero en un afecto verdadero que opere como catalizador sin dejar de ser conocimiento, y adquiriendo al mismo tiempo toda la fuerza movilizadora de la vida afectiva?⁵⁵ Tal va a ser el reto de lo que queda del Libro IV y del V.

Por si quedara alguna duda respecto a la postura de Spinoza alejada de cualquier racionalismo dogmático en el campo de los afectos, la Proposición 15 viene a ratificar esta idea de forma contundente. Aquí el autor nos sitúa frente a la dialéctica humana, a la lucha de afectos, en este caso: unos que vendrían del verdadero conocimiento y otros que nos perturban y que procederían de causas exteriores. El hecho de que algunos deseos surjan del

⁵⁵ Macherey señala el carácter problemático que tal empeño pueda tener, a caballo entre el juego imaginativo de la vida afectiva y las exigencias formales de racionalidad de la verdad. Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 99.

conocimiento verdadero no les otorga mayor fuerza ni mayor privilegio sobre otros originados en causas exteriores más poderosas. Lo que está en juego en esta lucha es la fuerza de cada uno de ellos, y ya sabemos que la potencia de las causas exteriores supera indefinidamente la nuestra (E 4P3). La insistencia del filósofo en la fuerza de estas causas exteriores nos hace preguntarnos por qué resultan tan debilitantes, más allá de una mera comparación cuantitativa de fuerzas. Podríamos apuntar aquí algunos elementos internos del individuo que disminuyen su potencia, y en el contexto del siglo XVII no pueden ser otros que las bajas pasiones, la ignorancia, el conocimiento engañoso de los sentidos o la fuerza debilitante de aquellos mecanismos que enlazan con nuestras pasiones de miedo y esperanza. Quizás la vulnerabilidad del hombre vendría porque teme demasiado y se paraliza, y/o porque espera demasiado y pierde la posibilidad de una acción eficaz. Por eso, la fuerza de las causas exteriores deviene todavía más grande, porque engancha con esos resortes afectivos que son *metus* y *spes*. La cura que propone gran parte del Barroco es la cura del desengaño (Gracián, Calderón, neoestoicismo, etc.), no sin cierta dosis de pesimismo y cinismo a veces. No es esta la vía elegida por Spinoza. Desde su visión amplia, vitalista, apostará por la razón, pero por una razón que habrá de dar un salto cuántico hacia la ciencia intuitiva y alimentarse al mismo tiempo de sus raíces afectivas.

La canalización del afecto en deseo que comienza en esta proposición se completa con las dos siguientes volviendo a retomar el factor temporal y el modal de la contingencia, cual serie paralela a las Propositiones 9-13⁵⁶. Lo inmediatamente presente tiene más fuerza que aquello que se refiere al futuro (E 4P16)⁵⁷. De nuevo aparece el factor temporal para medir y acomparar las fuerzas de los afectos. Las cosas agradables del momento imponen su atracción con mayor intensidad que deseos surgidos del conocimiento del bien y del mal que haga referencia a un futuro. En ese dejarse llevar por lo inmediato se manifiesta la dosis de animalidad del ser humano, su lado instintivo que busca la satisfacción inmediata de los impulsos y que no se detiene a reflexionar sobre las consecuencias. Faltaría una capacidad de contención que solo es posible desde la razón y desde el nivel de la conciencia ética. Esta idea de la contención también va a ser uno de los remedios estratégicos de las pasiones que nos propondrá el filósofo. ¿Por qué el conocimiento, como estamos viendo hasta ahora, tiene tan poca

⁵⁶ Así también lo esquematiza Matheron en su dibujo sefirótico de estas primeras proposiciones del Libro IV. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 618.

⁵⁷ Para Macherey el conocimiento del futuro implica un cierto grado de imaginación. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 101, nota.

influencia en la acción? El contraste de la razón frente a la fuerza de las causas exteriores también puede venir por un escaso ejercitamiento de la facultad racional en las lides éticas. Es necesaria la comprensión para cambiar la dirección del impulso pasional, y también se solicitan técnicas, ejercicios prácticos sobre los que asentar la racionalidad y fortalecerla, para que así persevere en su propio *conatus*.

Siguiendo el mismo orden que en proposiciones anteriores, la Proposición 17 antepone la fuerza del presente, de los objetos asequibles aquí y ahora, a un conocimiento de cosas contingentes. El menor grado de motivación de la contingencia respecto a la presencia actual ya ha sido comentado⁵⁸.

El escolio resulta muy interesante por las referencias clásicas que contiene y por su trasfondo filosófico. Spinoza constata que la opinión y las concupiscencias son mucho más fuertes en ocasiones que el conocimiento verdadero emanado de la razón⁵⁹. Cita de nuevo a Ovidio sin nombrarlo: «veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor»⁶⁰. Junto a este lugar común de la literatura y de la filosofía, ubica otro no menos citado, el *Eclesiastés*: «quien aumenta su ciencia, aumenta su dolor»⁶¹. Frase proverbial de hondo calado y larga trayectoria⁶². La adquisición de sabiduría implica esfuerzo y reconocimiento de la propia ignorancia. Ese reconocer la provisionalidad y limitado alcance del conocimiento humano puede provocar desengaño, desilusión y dolor ante la debilidad de la naturaleza humana. Para nada se sigue de aquí, según Spinoza, que el conocimiento no sea valioso; lo es y mucho, y en su escala de valores es mejor ser inteli-

⁵⁸ Véase *supra* comentarios de las Proposiciones 12-13.

⁵⁹ La opinión se refiere al primer género de conocimiento. Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 103, nota 1.

⁶⁰ Cfr. E 4P17S, pág. 307 (SO 2, 221). Véase *supra* capítulo tercero, apartado B.1., nota 111.

⁶¹ *Ibid.* Corresponde al *Eclesiastés*, 1, 18: «Porque donde hay mucha sabiduría, hay mucha modestia, y quien aumenta la ciencia, aumenta el dolor». Cfr. La Santa Biblia, Valladolid, Ediciones Paulinas, 1973 (1.ª ed., 1964).

⁶² Para rastrear las huellas del *Eclesiastés* en Spinoza, cfr. Warren Montag, «Lucrecio hebraizante: la lectura de Spinoza del *Eclesiastés*» en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet y Mario Espinoza Pino (editores), Madrid, Tierra de nadie Ediciones, 2009, págs. 287-310. Montag plantea su artículo con la siguiente hipótesis: desde una lectura hebraizante, que no judaizante, de Spinoza, y que permite llamar la atención sobre el desafío que supuso su filosofía para el occidente europeo cristiano, es posible entender los textos de este autor como lugar de encuentro (más que como sujeto de influencias) de otros textos, los de Epicuro, Lucrecio y el *Eclesiastés*. Enlaza la anomalía del este texto bíblico, tanto dentro de la tradición judía como de la cristiana, con la propia singularidad del pensamiento espinosiano, crítico de las nociones de finalidad y providencia. Warren analiza unas ocho ocasiones en que Spinoza se refiere al *Eclesiastés* a lo largo de su obra (siete en el TTP y una en la *Ética*) y, curiosamente, Montag en ninguna hace referencia a la frase que ahora estamos comentado en E 4P17S.

gente que ignorante. Sin embargo, es necesario darse cuenta tanto de la potencia como de la impotencia de la naturaleza humana, para así saber hasta dónde y cómo puede la razón moderar los afectos (el autor emplea dos veces en el escolio la expresión *in moderandis affectibus*).

Spinoza nos recuerda que en esta Parte va a tratar solo de los aspectos de la impotencia humana, dejando para la Quinta Parte la potencia de la razón, aunque sabemos que en el progresivo desarrollo de esta Parte Cuarta ya se encuentran las bases de la liberación, como vamos a ver a continuación⁶³.

Esta misma idea es compartida por Lorenzo Vinciguerra, quien analiza la estrecha relación del Libro IV de la *Ética* con el prólogo del TIE y nos propone leer este prólogo como una especie de escolio a la Parte Cuarta de la *Ética*⁶⁴. La crisis existencial y filosófica que describe Spinoza de modo dramático en el TIE puede tener su desarrollo conceptual en esta Parte, especialmente en las 18 primeras proposiciones donde se habla de las causas de la impotencia humana, a la vez que se van generando los remedios que implicarán pasar de la pasividad a la actividad en las proposiciones siguientes. Los elementos comunes entre ambos textos serían, según Vinciguerra: la concepción del bien y del mal, el deseo de felicidad, la utilidad, nuestra impotencia para dominar los afectos que al mismo tiempo va unida al surgimiento de los remedios necesarios para su moderación, incluso cierto tono bíblico con resonancias del *Eclesiastés*, que nos lleva al asunto de la certeza y la incertidumbre, y a las relaciones afectivas entre pasiones y razón a la luz de la experiencia de fracasos anteriores ante la influencia de las pasiones⁶⁵.

El primer bloque serial (las causas de la impotencia humana) se completa ahora con la Proposición 18, que supone el punto de enlace o bucle respecto al nuevo campo de investigación (las reglas de la razón y los afectos concordantes y discordantes con ella). La alegría es un afecto que genera un deseo más fuerte que la tristeza, ya que en el deseo surgido de la alegría se suman dos potencias: la humana y la externa, por la propia definición de alegría (E 3P11S); la fuerza del deseo originado en la tristeza solo se define por la potencia humana. Por ello, en la tristeza hay un déficit de realidad debido a nuestra manera de enfocar y percibir; en cambio, en la alegría hay un plus de realidad: lo externo y lo interno se suman y amplifican. La alegría implica apertura, ensanche, horizonte; la tristeza encoge,

⁶³ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 105.

⁶⁴ Cfr. Lorenzo Vinciguerra, «Spinoza et le mal d'éternité», en *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, ob. cit., págs. 163-182.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 166.

cierra, limita. En suma, la alegría supone un nivel de potencia mayor, más intensa, elevada y fuerte.

Macherey matiza algunas lecturas posibles extraídas de esta idea: aunque las acciones derivadas del deber son claramente virtuosas y objetivos que conseguir, sin embargo, el deseo que emana de la alegría genera mayor nivel de actividad, más fuerza en esas acciones, porque va en consonancia con nuestra naturaleza y repercute en un grado más de potencia para seguir actuando; por tanto, sería recomendable contagiar los deberes de una motivación gozosa⁶⁶. Hasta el lenguaje no filosófico refleja la diversa manifestación corporal de esos dos estados: «saltar de alegría», «tener el pecho henchido de contento», o bien, «estar sumido en la tristeza», «la pena que encoge el corazón», etc.

Bodei destaca este aspecto crucial de la ética espinosiana que también lo distancia de la imperturbabilidad estoica y de todos los filósofos tristes defensores de la melancolía:

Y, aunque no sea insensible como el estoico, que permanece imperturbable padeciendo los tormentos dentro del ‘toro de Fálaris’, el hombre libre resulta capaz de conservar el propio gozo aun en situaciones difíciles y muestra un valor sereno porque ama la vida. Las *transiciones* ascendentes del *conatus* son para él el antídoto para la melancolía, para el deseo que no [sic] menosprecia el objeto aun antes de alcanzarlo o apenas alcanzado. El melancólico es, en cambio, llevado al desprecio de la vida, al culto autodestructivo de la muerte, a una negatividad que, volviéndose por lo demás un punto estático, le ofrece al menos esta única certeza: que todo es vanidad. Aquello que más falta a quien es golpeado por la *acedia* melancólica es en efecto la firmeza y la determinación, la constancia y la capacidad de concentrar las propias energías. En cambio ha destacado el disgusto por el fin que está por alcanzar: apenas se aproxima a él, aun habiéndolo quizá querido, todo esfuerzo de voluntad o de inteligencia le parece vano. Su deseo, carente de amor intelectual, permanece flojo y hesitante⁶⁷.

⁶⁶ Cfr. Macherey, *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 108-110. «La ética espinosista —esto se comprende mejor leyendo el *de Libertate*— es una ética de la alegría, que supone que sean reconciliadas racionalidad y afectividad: desde este punto de vista, el hecho de que una acción sea realizada por placer y con placer no debe necesariamente desvalorizarla a los ojos de la razón; y, al contrario, esta debe buscar enraizar sus convicciones, sus exigencias, las reglas de acción que ella preconiza, dentro de un entorno afectivo, pues es la condición para que ella triunfe finalmente frente al desorden de las pasiones o, al menos, para que comience a controlarlo», pág. 110.

⁶⁷ Cfr. Bodei, *Geometría de las pasiones*, ob. cit., pág. 119. (En cuanto al elemento de la traducción que me resulta chocante y por eso incluyo [sic], añado lo siguiente: el ‘no’ dificulta la coherencia de la frase).

Sabemos cómo la imaginería clásica nos presenta a un Heráclito melancólico y a un Demócrito sonriente como los dos modelos filosóficos por antonomasia para simbolizar estas dos pasiones⁶⁸. El sentido fortalecedor de la alegría frente a la debilidad de la tristeza podría ser ya un anticipo de Nietzsche, como ya he quedado de manifiesto en el capítulo anterior en cuyo análisis del Libro III resalta por doquier la *laetitia*.

El escolio de la Proposición 18 es extenso y rico en contenidos⁶⁹. El autor realiza un resumen de lo explicado hasta la fecha (causas de la impotencia humana) y se propone a partir de ahora mostrar el camino virtuoso de la razón, siguiendo el orden geométrico. Para ello va a determinar previamente los dictámenes de la razón, porque esta no es contraria a la naturaleza (recordemos las resonancias del *lógos* heraclíteo que genera armonía y concordancia entre los hombres despiertos):

- Cada uno ha de amarse a sí mismo.
- Ha de buscar su verdadera utilidad.
- Ha de apetecer aquello que lo lleva a una mayor perfección.
- Ha de esforzarse en conservar su ser.

Estos son los cuatro mandamientos básicos de la ética espinosista que se encierran en el último y más general, cual peculiar imperativo kantiano: seguir la ley del *conatus*⁷⁰. Amor a uno mismo, buscar la propia utilidad, apetecer lo que nos hace más perfectos, conservar y perseverar en el propio ser: podría parecer a simple vista una ética individualista, egoísta e incluso anticipadora de la voluntad de poder de Nietzsche. Sin embargo, no es así

⁶⁸ Precisamente Rembrandt se autorretrató ya en su vejez (hacia 1668) como un Demócrito sonriente. Recordemos la maestría con que el pintor representaba los estados del alma (véase *supra* capítulo primero, apartado E.2.2.). Es significativa la asociación entre el filósofo atomista Demócrito y la emoción de la alegría: el filósofo griego fue precursor del materialismo antiguo de Epicuro y Lucrecio, que a su vez inspiraría el materialismo libertino erudito del siglo xvii. Cfr. Jean-Pierre Changeux y Paul Ricoeur, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Barcelona, Península, 1999 (ed. original, 1998), págs. 280-281. Sobre la melancolía, véase Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza, 1991 (ed. original, 1964).

⁶⁹ Macherey advierte de la importancia de este escolio y su carácter casi intempestivo respecto al prolijo orden demostrativo, porque en él se incluyen ideas nuevas y las convicciones del autor conseguidas hasta la fecha en cuanto a este campo ético. Con su necesidad de hacerse entender frente a sus detractores cierra el escolio Spinoza, a sabiendas de la dificultad de conseguirlo, pero deseoso de hacer valer su postura, moral y perfectamente defendible, y no inmoral ni cínica como le puedan atribuir otros. Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 111-113.

⁷⁰ Señala Macherey que la formulación imperativa de estos cuatro dictámenes marca la distancia entre el deber-ser racional y el campo afectivo que todavía no se ha acotado. *Ibid.*, págs. 111-116.

ya que la figura del sabio y el progreso ético de cada individuo conllevan una proyección social, comunitaria. Lo que hace el filósofo, en cambio, es constatar una serie de principios elementales, derivados de su sistema geométrico, y de verdad tan evidente cual proposiciones matemáticas. Son además principios razonables y perfectamente aplicables de cara a la consecución de su proyecto ético⁷¹. La explicación es la siguiente: la virtud es actuar según las leyes naturales y eso es conservar el propio ser, por tanto, el fundamento de la virtud es el *conatus* y en ello consiste la experiencia de felicidad (el poder de conservar el propio ser y aumentar su grado de potencia). La trama circular del razonamiento está servida: si eres virtuoso, eres racional, sigues la ley de tu naturaleza, eres feliz; y si eres feliz, eres virtuoso, etc. Nos encontramos con la siguiente ecuación de equivalencias: virtud = razón = naturaleza = *conatus* = felicidad. Y añadiríamos la guinda que corona el pastel: todo esto implica perfección.

Las consecuencias que Spinoza extrae de este razonamiento son las siguientes:

1. El fundamento de la virtud es el *conatus*, el cual produce felicidad.
2. La virtud es un fin en sí misma y nunca un medio, ya que se ha identificado con la felicidad. Es lo más excelente, lo más útil y lo más apetecible. Puesto que cada acción virtuosa es una afirmación de la vida, de la potencia de existir, ¿qué otra cosa puede querer un ser humano que ser virtuoso?
3. El suicidio manifiesta la impotencia del ser humano, el fracaso ante causas exteriores contrarias a su naturaleza. El valor fundamental es mantenerse con vida y en sano juicio. El suicidio repugna a la vida, a la virtud. Hay aquí implícita una crítica a los estoicos en su defensa de la muerte voluntaria.

Una vez preservada la individualidad, esta no se agota en sí misma ni queda confinada en los límites de un yo que le impedirían crecer. El autor insiste en que nunca somos totalmente autosuficientes, y que fuera de nosotros se dan cosas que nos son útiles y deben ser apetecidas. Si el alma no fuera capaz de tener intercambio con el exterior, sería más imperfecto nuestro entendimiento. Es lógico que las cosas más útiles para nosotros sean aquellas que concuerdan de modo total con nuestra naturaleza. Un ejemplo obvio: la unión de dos individuos muy parecidos genera un individuo el doble de poderoso que ellos dos por separado⁷². En la consecución de la

⁷¹ *Ibíd.*, págs. 113-115.

⁷² Recordemos la novela de Goethe, *Las afinidades electivas*, donde la armonía y concordancia se convierten en el motor de las relaciones amorosas: «A las naturalezas que al reunir-

potencia, lo semejante busca lo semejante (Empédocles) para hacerse más fuerte y crecer. Este es un ejemplo claro de que la ética de Spinoza no es egocéntrica ni individualista, sino que hay en ella de modo muy presente una dimensión comunitaria: «Y así, nada es más útil al hombre que el hombre»⁷³, todo lo contrario del *homo homini lupus* hobbesiano. Ese ideal comunitario, esa comunidad de sabios («justos, dignos de confianza y honestos»⁷⁴) aparece aquí programada con toda claridad: se trataría de conseguir que todos los hombres concuerden en todo, eso es lo deseable, aun sabiendo que siempre habrá variaciones en esta secuencia de mayor o menor grado de compatibilidad. La concordancia plena implica armonía y no necesariamente uniformidad. Para explicar ese estado feliz, Spinoza utiliza la siguiente metáfora que sin duda conserva ciertos resabios cristianos: «de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo»⁷⁵. Y quizás también hay implícito un diálogo dialéctico con la teoría política hobbesiana, que pretende fundamentar desde una física mecanicista un estado absoluto (cuerpo artificial) que engulle la variedad individual en aras de una sociedad supuestamente segura. La totalidad política que predica Hobbes no es la comunidad civil unificada que postula Spinoza. Para este, en la medida en cada uno conserva su ser y se esfuerza en ello, esa utilidad se convierte en utilidad común, porque cuando la guía del comportamiento es la razón, y solo en ese caso, hay una equivalencia entre lo apetecido para uno mismo y lo apetecido para los demás. Esa armonía es verdadera justicia (δικη) en el sentido originario griego, y el principio de composición de fuerzas sobre el que se sustenta va más allá de un análisis geométrico y mecánico, y en este aspecto estoy de acuerdo con Macherey cuando destaca la dimensión vital con la que entronca dicho principio, aunque el intérprete francés no extraiga las consecuencias fuertes de esta idea⁷⁶. Por ello, considero, en cambio, que esta regla de oro de la propuesta espinozista tiene que ver en el fondo con la idea metafísica profunda de que todos formamos parte de una unidad en virtud del encadenamiento causal. Es la cura del solipsismo cartesiano: no estamos aislados, sino que somos modos de la sustancia infinita, y nuestra responsabilidad es conservar nuestro ser y hacerlo crecer, porque de esta manera también conservamos y potenciamos la realidad entera de la que somos parte. Nada más alejado del aspecto indi-

se se aferran inmediatamente, las llamamos afines —dice el capitán—, que vale tanto como decir ‘parientes’». Cfr. Goethe, *Las afinidades electivas*. Hermann y Dorotea, Barcelona, Planeta, 1984, pág. 34.

⁷³ Cfr. E 4P18S, pág. 309 (SO 2, 223).

⁷⁴ *Ibíd.*

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 122.

vidualista de la ética de Nietzsche. Y, sin embargo, ese sentido comunitario en Spinoza no se identifica con la compasión cristiana, sino con la idea de una utilidad objetiva que necesariamente apetecemos, ya que nos hace más fuertes, virtuosos y felices. Esa búsqueda está inscrita en nuestra naturaleza, es la impronta del *conatus* que propicia el vínculo objetivo con la urdimbre que teje la sustancia, y todo lo que se aleje o vaya en contra de ese *conatus* es ignorancia, debilidad o inmoralidad.

Con este escolio, el filósofo pretende llamar la atención de aquellos que piensan lo contrario (la utilidad como fundamento de inmoralidad), y es por ello una petición de diálogo, de tolerancia para adoptar el punto de vista de otro. Conseguir esto es un logro de la inteligencia, entendida como capacidad de apertura y de fluidez para seguir cualquier proceso mental coherente. Otra invitación más a la comunidad de sabios, de hombres inteligentes, que son capaces de abrirse al otro y comprender, convencerse incluso. Y precisamente, demostrar que la utilidad es el fundamento de la virtud va a ser el objetivo de las proposiciones siguientes.

Matheron llama la atención sobre los problemas que quedan aquí planteados en esa búsqueda ética de la vía media, realista, por parte de Spinoza, a caballo entre dos extremos inalcanzables: uno, la condición máxima que denomina Matheron, en que el deseo que brota del verdadero conocimiento fuera siempre más fuerte que el conjunto de las pasiones; otro, la condición mínima, en que ese mismo deseo fuera reforzado por deseos pasionales que nos orientaran en la misma dirección, y que la fuerza así generada fuera mayor que las pasiones opuestas⁷⁷. La vía media apuntada iría en la siguiente línea: contar, por un lado, con el efecto natural de neutralización entre pasiones opuestas que libere energía disponible para ser utilizada por la razón en su sabia política de balanza, y por otro, la posibilidad de que las causas exteriores favorezcan la fragmentación pasional. Sin embargo, estas dos condiciones nos retrotraen de nuevo a los dos extremos precedentes. Las preguntas inmediatas que plantea Matheron y que serán el hilo conductor del resto del Libro IV son las siguientes: ¿podrá la razón alcanzar un umbral de invencibilidad?, ¿será posible que las causas exteriores se organicen de tal modo que susciten en nosotros pasiones orientadas en el mismo sentido que la razón?

B. LAS LEYES DE LA RAZÓN (E 4P19-P73)

Algo menos de un tercio de las proposiciones del Libro IV está dedicado a las causas de la impotencia, y el resto al camino racional que haga posible la transmutación pasional. Por tanto, nos hallamos en uno de los

⁷⁷ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 238-240.

tránsitos más significativos de la *Ética*. Para su análisis voy a seguir la estructura que el mismo Spinoza nos brinda al hilo del enunciado de sus proposiciones y que implica los siguientes nudos semánticos, convertidos a su vez en etapas del camino ético:

- Utilidad, virtud y conocimiento (P19-P28).
- Interrelaciones y propósito de unificación (P29-P37).
- Afectos concordantes y discordantes con la razón (P38-P58).
- La guía de la razón sobre el deseo (P59-P66).
- El hombre libre y la comunidad de hombres libres (P67-P73).

En este sentido coincido con la propuesta de Macherey, y ambos somos obedientes al autor siguiendo su estela geométrica⁷⁸.

Spinoza comenzará explicando lo prometido en el escolio anterior: por qué la utilidad es el fundamento de la virtud. Esa tesis la llevará al plano de las interrelaciones, para aterrizar después en un nivel de mayor concreción acerca de qué hacer con los afectos desde el punto de vista de la concordancia o discordancia con la razón. La consecuencia anhelada —y parcialmente conseguida después de este obrar ético— será la libertad, individual y comunitaria.

El viaje desde lo individual hacia lo interhumano es uno de los ejes de la lectura que realiza Matheron de la *Ética*, también y muy especialmente de este Libro IV⁷⁹. Coincido con Matheron en que esta direccionalidad es palpable en el proyecto filosófico de Spinoza. Además, considero que resulta coherente con el proceder óptico del autor, que va desde lo pequeño a lo grande, transitando por las dimensiones intermedias. Desde una visión más cercana, microscópica, hacia otras de mayor alejamiento, objetividad o perspectiva, el campo del conocimiento se amplía y se inserta en una red causal que expresa la unidad de la sustancia. Paradójicamente, el conocimiento de esta trama deviene en ámbitos de progresivo aumento de libertad para los nódulos de la red causal (individuos) y para los canales de comunicación entre ellos (interrelaciones humanas). Es decir, conocer el flujo natural de las corrientes del agua pasional, permitirá construir todo

⁷⁸ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 127-431. Véase *supra* apartado A.4. de este capítulo cuarto, nota 32.

⁷⁹ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 241 y 619. Matheron despliega de esta guisa otro árbol sefirótico: fundamentos de la vida racional individual (19-28), fundamentos de la vida racional interhumana (29-37), despliegue de la vida racional individual (65-69), despliegue de la vida racional interhumana (70-73), y en medio, a caballo entre los fundamentos y el despliegue, el ámbito de la mediación política (38-64). Afirma Matheron que la estructura cuasi sefirótica del Libro IV (vida racional) es semejante a la del Libro III (vida pasional).

un sistema racional de esclusas, embalses, canalizaciones, cascadas, etc., armónico y eficaz para utilizar esos recursos hídricos (energéticos) de la mejor manera posible, y que sea provechoso para todos, ahora y en el futuro (política). Y dejando ya las metáforas ecológicas —que, por cierto, seguro que hubieran agradado al filósofo que vivía en el país del agua—, prosigamos con el nuevo trecho del camino en esta andadura por el Libro IV.

B.1. UTILIDAD, VIRTUD Y CONOCIMIENTO (E 4P19-P28)⁸⁰

Es la naturaleza propia la que nos determina a apetecer lo bueno o rechazar lo malo (E 4P19). Este elemental principio de supervivencia, como seguro instinto, nos conduce hacia aquello que aumenta nuestra potencia y nos aleja de modo rauda de aquello que nos debilita. Así, sin más filtros ni intermediaciones seríamos infalibles en nuestra elección. Las distorsiones que nos llevan al yerro vendrían dadas por la ignorancia de estas leyes naturales, o por nuestra propia debilidad fraguada en el enfrentamiento con otros elementos más poderosos que nosotros. Por ello, nuestra naturaleza, cuya luz habría de resplandecer cual diamante en bruto, puede verse oscurecida por nuestro desconocimiento, o puede verse limada y disminuida por las potencias exteriores. La naturaleza es infalible, impecable, son otros elementos los que provocarían las disonancias en su labor. En esa polaridad entre bueno y malo, no hay matices. Nuestra esencia natural no admite trampantojos dados por los credos religiosos, o por los convencionalismos hipócritas de una sociedad basada en las apariencias. De aquí a Nietzsche no hay demasiada distancia. La transgresión filosófica es patente.

Matheron señala que Spinoza vuelve a la carga contra las alienaciones tanto finalistas como semihedonistas, porque la virtud no surge de un ideal trascendente ni de un deseo vinculado al mero placer, sino que se identifica con nuestra esencia, el *conatus*; y lo que podría interpretarse en un primer momento como un individualismo desmitificador o un egoísmo biológico a secas, no devendrá tal, sino que constituirá la base natural necesaria para un tejido de relaciones humanas, virtuoso también (vida interhumana racional)⁸¹.

La demostración que realiza Spinoza de esta proposición es intachable desde el punto de vista lógico, y no hay contradicción con la última frase

⁸⁰ Macherey y Matheron también coinciden en este agrupamiento. Matheron aquilata la ordenación de esta forma: egoísmo biológico (19-22), utilitarismo racional (23-24) e intelectualismo (25-28). *Ibíd.*, pág. 243.

⁸¹ *Ibíd.*, págs. 243-247.

del escolio de la Proposición 9 del Libro III, puesto que ya ha quedado asentado que el origen de las nociones de bien y mal no es el razonamiento, sino el deseo⁸². El conocimiento del bien y del mal es en el fondo un afecto de alegría o de tristeza consciente. Todo conocimiento proviene de un afecto. La raíz del conocer es el afecto, el deseo (algo de esto brotará en la voluntad schopenhaueriana)⁸³. El conocimiento surge de la vida y a ella va vinculado (ciertas resonancias del *conatus* florecerán en el concepto de *élan vital* de Bergson, aunque con diferencias insalvables entre ambas filosofías)⁸⁴. La

⁸² Recordemos ambos textos: «Cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo». Cfr. E 4P19, pág. 310 (SO 2, 223). Y ahora el escolio, cfr. E 3P9S, pág. 212 (SO 2, 148): «Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceemos y deseamos». Podría parecer que la formulación de la Proposición 19 iría en contra del citado escolio, sin embargo no es así, porque el juzgar algo como bueno o malo implica siempre una afectividad previa, seamos o no conscientes de este hecho. La confusión de los dos niveles de discurso que están en juego (el de la ignorancia de las causas reales y el de la conciencia de esas causas y, a su vez, de esa ignorancia) es lo único que podría provocar el malentendido respecto al lenguaje empleado por Spinoza. Tanto Matheron como Macherey defienden que no hay contradicción: cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 244-245, y Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 131-133.

⁸³ Sobre las influencias de Spinoza en Schopenhauer, véase el artículo de Bela Egyed, «Spinoza, Schopenhauer and the Standpoint of Affirmation», en *PhaenEx*, vol. 2, núm. 1 (primavera-verano 2007), págs. 110-131. Egyed sostiene que Schopenhauer estuvo influido por Spinoza, pero que no interpretó adecuadamente algunas de sus ideas; incluso defiende la superioridad en algunos puntos de la filosofía espinosista sobre la schopenhaueriana. Asimismo, véase las siguientes referencias antiguas, pioneras en este asunto: las tesis doctorales de Ernst Clemens, *Schopenhauer und Spinoza*, Leipzig, Magdeburg/ Neustadt: R. Zacharias, 1899, y de Samuel Rappaport, *Spinoza und Schopenhauer. Eine Kritisch-Historische Untersuchung mit Berücksichtigung des Unedierten Schopenhauerschen Nachlasses dargestellt*, Berlín, Gaerner's Verlagsbuchhandlung, 1899, y la obra del Dr. Klencke, *Von phantastischen Pessimismus zum freudigem Realismus, Schopenhauer und Spinoza* (2 vols.): *Pessimismus und Schopenhauer mit Bezug auf Spinoza als Heilmittel des Pessimismus*, vol. 1, y *Spinoza mit Rücksicht auf Kant, Schopenhauer, Goethe und die moderne Naturwissenschaft*, vol. 2, Leipzig, 1881-1882. Como estudios más recientes, aparte del ya citado, véase el artículo de Henry Walter Brann, «Schopenhauer and Spinoza» en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 10, núm. 2, abril de 1972, págs. 181-196; también la tesis de Ortrun Schulz, *Wille und Intellekt bei Schopenhauer und Spinoza*, Bern/Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang (Europäische Hochschulschriften), 1993 (en dicha obra figura abundante bibliografía al respecto); y el artículo de Piet Steenbakkers, «'Quandoque delirat bonus Spinoza': Schopenhauers Kritik an Spinoza», en Michael Czelinski y otros (Editores), *Transformation der Metaphysik in die Modern. Zur Gegenwartigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2003, págs. 219-238.

⁸⁴ Para la relación general entre las filosofías de Spinoza y Bergson, véase el artículo de Axel Cherniavsky, «Vieja, muy vieja mercadería. Spinoza y Bergson» presentado en *Spinoza. Primer Coloquio*, Diego Tatián (director y compilador de los textos publicados), Buenos

fuerza del deseo deviene conciencia. Ahí reside el milagro y ahí también el peligro, el arma de doble filo. La fuerza inmensa sustentadora del conocer, por su raíz afectiva, puede encauzarse hacia la libertad (la virtud, la felicidad, el bien), o puede socavar esa misma libertad bajo los túneles de la ignorancia, la debilidad o el poder mal entendido. Sean cuales sean esos laberintos subterráneos, la potencia mal encauzada puede desembocar en suicidio (nivel individual) o en tiranía (nivel político).

Siguiendo con las consecuencias de la serie geométrica, en la Proposición 20 el autor explota al máximo las dos ecuaciones polares de su sistema:

- a) Utilidad propia = supervivencia = poder = virtud.
- b) Descuido de la utilidad propia = muerte = impotencia = no virtud.

La vida humana se desenvuelve en una continua fluctuación de grados dentro de esos dos extremos⁸⁵. La demostración es clara por las definiciones dadas con anterioridad. La virtud se equipara a la potencia humana, que es el *conatus* o esencia del hombre. A mayor despliegue del *conatus*, más poder y más virtud. Y viceversa, el descuido del propio *conatus* es impotencia. Querer y hacer son poder. Cuanto más haces y puedes hacer lo que quieres en la línea de tu esencia, más virtuoso eres (de nuevo, ecos en Nietzsche).

Ya sabemos que la ley suprema es el *conatus*: conservar el propio ser, expandirlo, hacerlo crecer, todo eso es poder y es virtud. Ir contra esa ley es hipocresía, perversión o debilidad, productos todos ellos de la coacción y el miedo impuestos por causas externas, como explica en el escolio. En este, nos habla de las causas externas, tan importantes en su filosofía, puesto que pueden vencer al *conatus*, si son contrarias y más fuertes que él. Son estas y solo estas las causas que pueden provocar que el individuo se niegue a comer o se suicide, actuando así en contra de su naturaleza. Y pasa el autor a enumerar diversos ejemplos de suicidio, no sin cierta dosis de humor e ingenio. Alguien que en una pelea con espada muere empuñando su propia arma contra sí mismo, debido a la habilidad y fuerza del contrario.

Aires, Altamira, 2005, págs. 109-118. Cherniavsky parte de la actitud ambigua del pensador francés ante Spinoza: por un lado, se siente «como en casa» al leer la *Ética*, pero por otro, sabe que la mayoría de sus ideas son opuestas al espinosismo. Las diferencias fundamentales tienen su raíz en la crítica de Bergson al paralelismo y mecanicismo de Spinoza, además de la oposición entre el concepto de duración bergsoniano y el de la eternidad espinosiana, junto con la marcada divergencia entre sus respectivas visiones filosóficas acerca de la dimensión de la vida; las semejanzas vendrían por un peculiar aire monista y la concepción de la potencia (*élan*) de la realidad.

⁸⁵ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 137.

O bien, el caso de Séneca que es obligado por el tirano Nerón a suicidarse, escogiendo así —valga la ironía— una muerte más dulce frente a otra más atroz, en consonancia con los principios estoicos que él mismo predicaba. Ya hemos comentado la crítica de Spinoza a estas ideas del estoicismo⁸⁶. Pero el ejemplo que más interesa es el que el autor aduce en tercer lugar, porque ahí está la madre del cordero del intrínquilis afectivo: me refiero al caso de los suicidios pasionales, asunto que sigue siendo tan misterioso e insondable como los abismos de la mente, a pesar de los estudios de la psicología profunda. Según el filósofo holandés, el hombre puede llegar a este tipo de suicidio: «[...] porque causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo, de tal modo que este se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma (*por la Proposición 10 de la Parte III*)»⁸⁷.

El párrafo es interesantísimo por todas las sugerencias que nos ofrece. En primer lugar, esas causas exteriores dañinas resultan ocultas para el individuo, es decir, que este desconoce que esas imaginaciones negativas le vengan del exterior. Esto constituye un gran peligro, porque el individuo asume como propio algo que, en realidad, es exterior a él y letal. Esa identificación le sume en una actitud de indefensión y le hace gastar todas sus fuerzas en una lucha titánica contra lo que él cree ser: contradicciones internas, demonios interiores.

Podríamos enumerar algunas de las metáforas interpretativas para aludir a este fenómeno: posesión, extrañamiento de la conciencia, alienación. Y si centramos el problema en el ámbito de la mente individual, nos encontraríamos con la psicología profunda de Freud y Jung. Ellos aluden —aunque desde perspectivas diametralmente opuestas— al concepto de ‘inconsciente’, comodín donde cabrían todos esos aspectos problemáticos e inasibles de la mente: lo pasional, lo instintivo, lo reprimido, lo arquetípico. No olvidemos la corriente cognitiva que considera el suicidio como fruto de una distorsión cognitiva, precisamente, acerca del conocimiento del propio yo, sus experiencias y el futuro⁸⁸.

Sea cual sea el origen de estas «causas exteriores ocultas» de las que habla Spinoza, lo cierto es que su efecto es o puede ser letal. Otro aspecto que me interesa destacar es el modo tan rápido y pregnante en que actúan,

⁸⁶ Véase *supra* capítulo segundo, apartado A.3., y capítulo tercero, apartado B.2., comentario de la Proposición 4.

⁸⁷ Cfr. E 4P20, pág. 311 (SO 2, 224).

⁸⁸ Sobre la interpretación psicológica del suicidio desde el psicoanálisis (Freud) y la teoría cognitiva (Beck, Freeman), y la posible aplicación terapéutica en este caso de la teoría de Spinoza, véase el artículo de Natalia Galdopórpura, «Suicidio: aplicación de Spinoza» en *Spinoza. Primer Coloquio*, ob. cit., págs. 201-211.

ya que al afectar a la imaginación, afectan paralelamente al cuerpo, y es ahí donde cobran su fuerza y producen un cambio energético alienante. Solo cuando el individuo cree ser otro puede matarse, debilitado por esa identificación con lo ajeno, lo otro contrario a él mismo.

Albiac señala que la visión del suicidio que nos ofrece Spinoza sería la de un acto heterónomo⁸⁹. Vinciguerra encuadra el suicidio como una forma extrema de desesperación (una figura del mal), que se convierte en la enfermedad mortal del alma cuando no puede responder adecuadamente a una crisis profunda⁹⁰. Lo que está claro es que nada repugna más al filósofo holandés que cualquier forma de muerte que sesgue el *conatus* inicial gracias al cual cada uno despliega y disfruta las manifestaciones de la vida⁹¹. Y precisamente perseverar en este principio vital va a ser el objeto de las proposiciones siguientes.

La Proposición 22 exalta ese sentido fuerte de optimismo acerca de la realidad. La raíz de la felicidad es ser, obrar, vivir. Los tres planos de la vida feliz, la vida virtuosa y la vida gozosa y útil, se identifican entre sí, y se identifican también con el propio principio vital del *conatus*. La esencia del hombre implica la felicidad, es lo natural, lo propio de nosotros como seres humanos⁹². La afirmación exultante de Spinoza a favor de la plenitud vital experimentada como felicidad, lo encuadra dentro de aquellas metafísicas y éticas fuertes que se enraízan en una visión optimista de la realidad. Esta apuesta al estilo pascaliano a favor de una realidad identificada con el bien en general y con los distintos aspectos de la positividad en concreto, es superior a las visiones pesimistas, porque revela un sentido de la realidad más amplio y más fuerte desde el punto de vista metafísico, y de consecuencias mucho más deseables, coherentes y virtuosas en el plano de la acción ética y política. Y en este sentido soy espinosista. Esta proclama de la beatitud como estado natural del hombre se encuentra bien alejada de la actitud resignada y ascética frente al dolor de determinadas lecturas del estoicismo y del cristianismo. Como filósofo de la potencia de la realidad, Spinoza sí anticipa a Nietzsche.

⁸⁹ Cfr. Albiac, nota 57 de la edición española de la *Ética* que estoy citando, ob. cit., pág. 311: «De un modo muy preciso, todo suicidio es acta final de una derrota, la que sufre la potencia autodeterminativa frente al acoso de las determinaciones externas y descompositivas».

⁹⁰ Cfr. Vinciguerra, «Spinoza et le mal d'éternité», ob. cit., págs. 171-172.

⁹¹ Sobre esta defensa a ultranza de la vida, cfr. el texto de Domínguez «Spinoza ante la vida y la muerte» en *Patañjali. Spinoza*, ob. cit., págs. 163-211.

⁹² Macherey destaca este aspecto de ética natural —basada en los valores del ser, vivir y obrar— que posee la teoría del autor, y que lejos de defender una ética del deber, trata de seguir el impulso natural que nos mueve desde el origen, aunque mejorándolo desde la perspectiva de un proyecto ético: ni la ética ni la razón son contra natura. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 141-143.

Por si no hubiera quedado claro hasta ahora, el autor afirma en la Proposición 22 que la virtud se identifica con el *conatus*, que es la virtud primigenia y fundamento de cualquier acción virtuosa. El primer mandamiento de un supuesto decálogo espinosista es mantenerse con vida, lo cual es natural, pero no tan fácil de llevar a cabo (ya hemos visto las fuerzas externas que pueden provocar la destrucción de la vida). Se conjugan en esta visión dos tradiciones: la nueva mentalidad científica emergente, que estudia la vida como una red causal de fuerzas físicas, mecánicas, y la herencia naturalista y vitalista del Renacimiento, donde la vida se concibe desde lo orgánico e incluso, desde lo sagrado. La vida como juego natural de fuerzas y la vida como don preciado que hay que conservar por encima de todo. La conjunción tan original y potente de estos dos elementos en Spinoza resulta sorprendente y muy atractiva. Si el *conatus* es la virtud primera, habrá que preguntarse cuál es el motor que alienta la proeza de conservar la vida, y la respuesta del autor es el amor intelectual de Dios. Y digo *proeza* porque seguir el *conatus* implica en ocasiones un plus energético que va más allá de la clásica identificación estoica entre naturaleza, razón y virtud. ¿Por qué?, porque las cosas no son tan sencillas como un mero determinismo parecería indicar: hacemos en cada momento lo que podemos y ya está. Empero, a veces hacemos más de lo que parece que podríamos hacer. Ese superávit energético, esa fuerza que crece cuando todo conspira a nuestro alrededor para llevarnos al debilitamiento, es la virtud. Virtud que no es otra cosa que seguir el impulso natural hacia la vida, pero no todos los individuos en todas las circunstancias pueden ser *tan naturales* en este sentido, sino que sucumben a los elementos debilitantes. De nuevo recuerdo el verso de Píndaro: «¡Hazte el que eres!, como aprendido tienes»⁹³. La frase recoge perfectamente este doble nivel que puede extraerse de la ética de Spinoza: el determinismo natural y la brecha abierta por este plus energético que instauro la virtud, plus heroico, aunque el autor no hable de heroicidades, sino de consecuencias deductivas de su sistema geométrico.

Se teje con maestría la madeja espinosista con hilos tan dispares como el determinismo y la libertad: vida como acción dentro de la red causal, y conocimiento vital que desemboca y se nutre del amor intelectual de Dios. Sin vida y sin amor a la vida no hay dimensión ética que valga, por mucha apariencia esforzada y ascética con que se revista el sufrimiento innoble que surge de la negación de lo vital. La filosofía de Spinoza se convierte así, primero, en una fuerza aglutinante (fuerza centrípeta) que magnetiza, acoge, muchos elementos de tradiciones anteriores, y segundo, en un sistema

⁹³ Véase *supra* capítulo tercero, apartado B.2., nota 131.

que libera, mueve, todos esos elementos ya transmutados en algo nuevo que irradia por doquier (fuerza centrífuga). Este latido es, en el fondo, un reflejo del propio proceso creador del pensamiento. Por eso, al problema que ha quedado planteado sobre cómo conjugar la visión determinista con la constatación de un actuar ético, va a intentar respuesta el autor a continuación (otro bucle espinosiano).

Las acciones virtuosas surgen del verdadero conocimiento (E 4P23). Si se entiende algo, únicamente entonces se obra adecuadamente, porque esa acción brota de la comprensión de la esencia de ese algo y se sigue coherentemente de dicha esencia. Es en ese momento cuando se produce un actuar armónico, coherente, respetuoso con la esencia de cada cosa, y eso es virtud.

Spinoza ha dado un paso más en la búsqueda de los fundamentos y mecanismos del obrar ético, al enlazar virtud y conocimiento, como explica en la demostración: cuando el hombre se ve sometido al influjo de ideas inadecuadas, su acción no es tal, sino pasión, ya que al padecer y debilitarse, el hombre también se desvirtúa (valga el juego de palabras). Solo si sus ideas son adecuadas, concordantes con las esencias de las cosas, puede actuar desde una posición fuerte, la de la virtud. El verdadero conocimiento no es el que impone y fuerza la realidad, sino el que surge naturalmente de esa misma realidad, al comprenderla y respetar su esencia, su ritmo causal. Solo ese tipo de acción no es dañina, sea cual sea su apariencia externa a los ojos del ignorante. Es el conocimiento de las ideas adecuadas el que marca el *limes* entre impulsos instintivos y acciones éticas libres, aunque ambos surjan de una misma raíz natural, el *conatus*, y sean igualmente determinados por la ley causal. Este es uno de los intrínsecos fundamentales de la *Ética*, en general, y del Libro IV, en particular⁹⁴.

El periplo iniciado en la Proposición 19 se resume en la Proposición 24 donde se aglutinan todos los elementos en juego de la ética espinosista en una serie de equivalencias en cascada: la acción absolutamente virtuosa es seguir el *conatus* gracias a la guía de la razón y al principio de la utilidad. Virtud = *conatus* = razón = utilidad. Ser virtuoso es, en primer lugar, conservar la vida, y en segundo lugar, vivir y actuar racionalmente, teniendo siempre en cuenta la utilidad propia, porque esta es el fundamento de la búsqueda vital y ética⁹⁵. ¿Es esto egoísmo?, es sana supervivencia y prudente modo de conducirse para alcanzar las metas que uno se proponga: toda

⁹⁴ Cfr. Yirmiyahu Yovel y Gideon Segal (editores), *Ethica 4: Spinoza on Reason and the «Free Man»*, Nueva York, Little Room Press, 2004.

⁹⁵ También Macherey matiza que la razón se encarga de los medios más eficaces para conseguir esa vida virtuosa, pero que siempre el fundamento último es la utilidad propia. Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 148-149.

una lección de estrategia, de saber moverse en el mar de la vida en beneficio propio.

Podría parecer, y así lo explica Matheron, que el filósofo introduciría aquí un utilitarismo racional que lo acercaría a Hobbes y a la concepción de una razón instrumental y de un *homo oeconomicus* que usa el cálculo racional para obtener la satisfacción máxima de sus necesidades; sin embargo, esto es solo aparente —como analiza Matheron—, ya que Spinoza va a profundizar en estos aspectos y va a ir más allá del mero egoísmo individualista y del utilitarismo instrumental, gracias a la dimensión interhumana⁹⁶. Según Macherey, la virtud, en su sentido más fuerte o grado absoluto («ex virtute absolute agere»)⁹⁷ conjugaría libertad y necesidad, razón y utilidad⁹⁸. Lo que ocurre es que el ser humano no alcanza ese grado máximo, sino que se mueve siempre en gradaciones intermedias. Por ello, surgen inmediatas las siguientes cuestiones: ¿qué significa la utilidad propia?, ¿cómo se concreta?, ¿cómo se fomenta?, ¿cuáles son sus límites, si es que los tiene? A lo largo del Libro IV, el autor irá descendiendo hacia niveles más concretos desde aquellos más generales de los que ha partido en su análisis de la fuerza de los afectos.

El fundamento del *conatus* no hay que buscarlo en nada ajeno a la esencia de la cosa misma (E 4P25). La naturaleza de cada individuo es el lugar de la batalla por la consecución de la virtud, de grados de mayor autonomía; solamente así se dirime el conflicto originado, no en la esencia, sino debido a las pasiones y la incidencia de causas exteriores poderosas. Pero esa batalla se resuelve dentro y no fuera: cuando uno «se vence a sí mismo» (a sus pasiones) es porque se conoce a sí mismo, y entonces puede vencer a las fuerzas externas hostiles, o bien, ponerse a buen recaudo si estas son más poderosas.

La estrategia surge del autoconocimiento, lo más difícil de conseguir. Recordemos el Tao: «El que conoce a los demás es inteligente. / El que se conoce a sí mismo es iluminado. / El que vence a los demás es fuerte. / El que se vence a sí mismo es la fuerza»⁹⁹.

¿Por qué es tan difícil conocerse a sí mismo? Sabemos ya con Spinoza que las pasiones generan velos que nos impiden ver, conocer adecuada-

⁹⁶ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 249-250.

⁹⁷ Cfr. E 4P24, pág. 313 (SO 2, 226): «actuar absolutamente según la virtud».

⁹⁸ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 149: «En otros términos, la virtud perfecta es la que reconcilia la razón y el interés, de tal manera que la búsqueda de lo útil, sin perder su carácter natural y espontáneo, se efectúa dentro de las condiciones prescritas por la inteligencia, que sabe con certeza lo que es realmente útil, porque lo comprende desde el punto de vista de la necesidad».

⁹⁹ Cfr. Lao Tse, *Tao-Te-King*, XVIII, Madrid, Ricardo Aguilera, 1980, pág. 45.

mente. Esa turbulencia afectiva produce tal neblina que nos *nubla* (certera metáfora tradicional para referirse a los efectos pasionales) la visión de lo que es, sea en un sentido o en otro, para mejor o para peor. Ahí residen los mecanismos proyectivos que ha estudiado la psicología: la idealización o la demonización. Las cosas se agrandan desproporcionadamente merced al alimento afectivo que ponemos en ellas. Esa carga emocional multiplica un mundo de fantasmas y nos debilita, ya que esa energía que podríamos canalizar hacia la consecución de nuestras propias metas, la malgastamos en objetos externos que, de alguna manera, nos vampirizan. Y nos drenan porque consentimos, bien por ignorancia, bien por debilidad. Las pasiones mal encauzadas constituyen la mayor fuente desangrante de nuestra potencia, el descentramiento de nuestra autonomía esencial en beneficio de una posición heterónoma de debilidad¹⁰⁰.

La vía de liberación que abre el conocimiento es tan natural y conativa como lo pueda ser el mundo afectivo. Spinoza postula en la Proposición 26 la importancia del conocimiento por sí mismo, como proceso esencial, cuya utilidad se halla inscrita en la naturaleza humana. Resuena la idea aristotélica de que todo hombre ansía el saber. El comprender se convierte así en un impulso primario. La dimensión estrictamente racional del ser humano se configura como una de las posibles formas de conocimiento. Dentro de la importancia que posee, hay que reconocer sus límites. Spinoza —aun con su sistema racionalista a cuestas— abrió una puerta a una dimensión cognoscitiva distinta: la ciencia intuitiva. Atisbaremos en el capítulo siguiente las relaciones entre estas dos vías, la razón y la ciencia intuitiva, y algunos de los vericuetos que plantean, ya que este asunto constituye una de las piedras de toque de su sistema filosófico. En esa transición del segundo al tercer género de conocimiento es donde se dirime la síntesis alquímica del afecto, el conocimiento y la acción.

La demostración de esta proposición retoma la idea de la fuerza irradiante del *conatus* para sobrevivir y para vivir actuando conforme a la naturaleza, y desplegando así la potencia. Spinoza insiste con intensidad a lo largo de la *Ética* en este aspecto activo, potente, hacedor de logros de nuestra naturaleza. No es de extrañar las simpatías que siempre ha despertado. Su obra constituye una lectura antidepresiva por excelencia. El proceso de conocimiento va vinculado a nuestra supervivencia: para seguir vivos necesitamos entender. Nuestra naturaleza está constituida de aquesta guisa. El conocimiento amplía nuestras posibilidades de mantenernos con vida. Querer saber es lo natural; negar el conoci-

¹⁰⁰ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 150-152, y Albiac, nota 59 de la edición española de la *Ética* que estoy citando, ob. cit., págs. 313-314.

miento, no querer saber es contra natura, algo distorsionador y perverso, porque nos aleja de nuestra esencia y de nuestra potencia. Y, sin embargo, ese querer saber racional es solo un grado, un paso más que ha de ser transmutado en un proceso integral que recorra todas las dimensiones humanas. El conocimiento libera en la medida en que nos otorga mayor amplitud, potencia, ser. Es un conocimiento activo, que se plasma en nuevos y mejores modos de actuar, cada vez más acordes con el ritmo esencial de nuestra naturaleza. Proceso imparable, pero no exento de riesgos, ataques, luchas por la búsqueda de un espacio vital como campo de acción, ya que la dimensión afectiva siempre se encuentra y se encontrará presente en las interacciones humanas. Recordemos que este modelo cognoscitivo activo se halla en consonancia con el paradigma de la Ciencia moderna que postula el progresivo dominio de la naturaleza a partir de la acción humana.

Es importante señalar que en esta demostración de la Proposición 26, Spinoza nos retrotrae al Libro II, concretamente a la Proposición 40 y a su segundo escolio, donde explica los tres géneros de conocimiento. Resulta que el Libro IV nos lleva al Libro II, porque indagar en la naturaleza humana, pasional, racional y virtuosa implica buscar su fundamento en una teoría del conocimiento¹⁰¹. Solamente sabiendo cómo conocemos en general, podremos conocer en concreto nuestra dimensión afectiva y transmutarla en potente virtud. La teoría ética del autor (Libros IV y V), que parte de una antropología explicativa (Libro III), se sustenta en una determinada teoría del conocimiento (Libro II), y esta, a su vez, en una ontología previa (Libro I). Mi propia lectura de la *Ética* me permite afirmar de nuevo la estructura de bucle que observo en la obra, cual espirales que van creciendo en profundidad y recorriendo sus distintas Partes con un ritmo serial, pero que va dando saltos cuánticos, lo cual convierte a la *Ética* en un microuniverso autónomo que sigue sus propias leyes. Es lógico pensar que este autor y esta obra sedujeran al pensamiento hegeliano¹⁰². La virtud, la utilidad, el *conatus*, nos han traído al conocimiento racional; por eso aterrizamos ahora en el Libro II.

¹⁰¹ Matheron señala que la razón se integra, al igual que la pasión, en nosotros mismos, forma parte de la esencia de nuestro ser. Esta visión del conocimiento en que la razón es fin y no medio, lo aleja de la concepción hobbesiana, en que la razón es un medio de operaciones formales para establecer un cálculo que en muchas ocasiones es doblegado por las pasiones dominantes. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 250-253.

¹⁰² Cfr. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, 1990. Asimismo cfr. Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme allemand*, ob. cit. Véase *supra* capítulo primero, apartado A.2., nota 13. También cfr. *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Hanna Delf / Julius H. Schoeps / Manfred Walther (Hrsg.), Berlín, Edition Hentrich, 1994.

Tránsito a través del Libro II

Spinoza nos explica los tres géneros de conocimiento en el escolio de la Proposición 40 del Libro Segundo:

- a) Conocimiento del primer género, opinión o imaginación: a partir de las cosas singulares, se produce la experiencia vaga de percepciones sensibles, confusas, parciales, y a partir de los signos (por ejemplo, palabras) se forman imágenes de las cosas en virtud de los mecanismos asociativos de la imaginación. Ambas se refieren al ámbito imaginativo, son ideas de las afecciones del cuerpo humano que implican la naturaleza del propio cuerpo y de los cuerpos exteriores; y en su caso, los mecanismos asociativos que rigen la memoria se basan en el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano, y no en los del entendimiento (por E 2P29C y E 2P18S). Solo el primer género es causa de la falsedad porque produce ideas inadecuadas y confusas (E 2P41).
- b) Conocimiento del segundo género, razón: nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas.
- c) Conocimiento del tercer género, ciencia intuitiva: va desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos divinos a las ideas adecuadas de las esencias de las cosas. Tanto el segundo género como el tercero son verdaderos necesariamente porque producen ideas adecuadas (E 2P41).

Aquí son fundamentales dos cuestiones: por un lado, el funcionamiento del conocimiento del segundo género y las consecuencias que se derivan del planteamiento del autor, y por otro, los problemas que surgen con la concepción del tercer género y la transición entre el segundo y el tercero. De la primera cuestión voy a tratar a continuación; comentaré la segunda en el capítulo siguiente.

Vemos que Spinoza nos ha llevado del Libro IV al II, por tanto se impone un rastreo selectivo por este último, guiados por el tejido deductivo, para entender el conocimiento racional y su vinculación con la virtud (idea de la que estamos partiendo a partir de la Proposición 26 de la Cuarta Parte).

Las nociones comunes son ideas comunes a todos los hombres, debido a que los cuerpos concuerdan en aquellas cosas que percibimos de modo adecuado (E 2P38C). Además, el alma es más apta para percibir adecuadamente en la medida en que el cuerpo tiene más cosas en común con los demás cuerpos (E 2P39C). Lo semejante conoce a lo semejante (otra vez

Empédocles). Y siguiendo el hilo deductivo, sabemos que de las ideas adecuadas del alma se derivan más ideas adecuadas (E 2P40). Solo pasando por determinadas experiencias o situaciones será posible comprenderlas; solo cuando el cuerpo sufre determinados tránsitos energéticos, puede el alma de manera sincrónica verse afectada y comprenderlos. El cuerpo ha de estar realmente implicado, afectado, y al mismo tiempo que esa huella sea vivenciada y comprendida por el alma. Hay una profunda dimensión corpórea en el conocimiento, tal como lo entiende el autor. Podemos por ello hablar de una corporalidad recuperada en la teoría espinosista del conocimiento¹⁰³.

Teoría que nos conduce a Dios, ya que «el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios»¹⁰⁴ (por E 2P11C). Esta afirmación produce gran perplejidad y Spinoza es consciente de ello, como nos advierte en el escolio, y además nos aconseja seguir leyendo con calma y suspender juicios de valor. Frente a las apresuradas interpretaciones que ven aquí y en toda la *Ética* un sistema panteísta, hay que señalar que no es así¹⁰⁵. Remarquemos tres ideas fundamentales de este corolario y que tan crucial resulta para el desarrollo de su teoría:

1. El alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios.
2. Dios constituye la esencia del alma humana.
3. Dios tiene, junto con el alma humana, las ideas de otras cosas, puesto que es infinito.

Hay aquí un salto en el proceso de pensamiento del filósofo, un salto cuántico que traspasa la razón de parte a parte, la horada y sale por un túnel nuevo, inédito, a un mundo insólito de posibilidades cognitivas. Retomando mi hipótesis interpretativa acerca del método óptico en Spinoza, resulta que las percepciones parciales, cercanas, microscópicas son ideas inadecuadas, y las percepciones más amplias y macroscópicas son ideas adecuadas. A medida que nos alejamos del objeto percibido y adquirimos más perspectiva, nuestro conocimiento deviene adecuado porque *vemos* una franja más amplia de la red causal que lo interconecta todo. La visión *sub specie aeternitatis* en su grado máximo sería la visión del entendimiento divino. La individualidad pierde el orgullo egoico que había alcanzado con la filosofía cartesiana. Somos nódulos de la serie causal que reflejamos la visión divina. Cuanto más interactuamos con otras partes de la naturaleza y ampliamos nuestro campo de acción, nuestra visión o conocimiento se

¹⁰³ Véase *supra* apartado A.4. de este capítulo cuarto, y en general, el capítulo tercero.

¹⁰⁴ Cfr. E 2P11C, pág. 141 (SO 2, 94).

¹⁰⁵ Véase *supra* capítulo tercero, apartado A.2., nota 88, y capítulo primero, apartado A.2.

ven mejorados y adquieren la verdad o adecuación necesaria para una comprensión unificada e integral. Lo parcial implica un déficit de verdad; lo íntegro, entero, es lo verdadero.

Hay que tener siempre en cuenta la complejidad de niveles por los que discurre la filosofía de Spinoza. Ya no se trata solamente de la comunicación entre sustancia, atributos y modos, sino de la convivencia y transformación progresiva de los tres géneros de conocimiento. Podríamos decir que la conciencia (ciencia intuitiva) transita por todos ellos con mayor o menor grado de nitidez o transparencia en su visión, mientras la razón trata de comprenderlos y ordenarlos en un sistema geométrico que, en un escolio sí y en otro también, expresa más allá de sí mismo, pero que no puede salirse de los límites o confines de las condiciones comunes de la racionalidad. Es lo que vengo denominando como el juego dialéctico entre la inmanencia y la trascendencia (nivel ontológico), o entre la opacidad y la transparencia (nivel gnoseológico).

En este sentido, es muy pertinente la distinción que hace Vidal Peña, dentro de su interpretación materialista y dialéctica de la ontología de Spinoza, entre el nivel de la sustancia (plano de la ontología general donde reinan indeterminación y pluralidad) y el de los modos (un plano de ontología especial donde el autor se muestra racionalista determinista)¹⁰⁶.

Y hay que recordar la teoría ya clásica de Deleuze acerca del expresionismo en Spinoza y las paradojas que conciernen a la unidad de la sustancia y la diversidad de los atributos, resumidas en la idea de 'expresión', y que convierten a la teoría del filósofo holandés en una filosofía de la afirmación pura en el nivel sustancial y en una ética de la alegría en la concepción de los modos¹⁰⁷.

Puesto que Spinoza nos había aconsejado seguir leyendo para salir de la perplejidad en la que nos había sumido el corolario de la Proposición 11, prosigamos con el Libro II. Del alma deduce las ideas (E 2P12), y la única idea que puede tener el alma de sí misma es la idea de su propio cuerpo (E 2P13). El conocimiento tiene su origen en la dimensión corpórea, en el hacer y en el padecer del cuerpo varias cosas a la vez (E 2P13S). Pero hay mayor conocimiento en la medida en que el cuerpo es más activo (hacer) y menos pasivo (padecer). El conocimiento viene no solo por la percepción, sino por la acción, la experiencia; de esta manera se nutre y se enriquece el alma. Además, una mayor autonomía e independencia proporcionan al alma un conocimiento claro y distinto, adecuado. De nuevo nos topamos con el paradigma de hombre fuerte, autónomo en el

¹⁰⁶ Cfr. Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, ob. cit. y asimismo véase *supra* capítulo primero, apartado A. 2.

¹⁰⁷ Cfr. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, ob. cit.

ideal del sabio. De ahí que ahora Spinoza se plantee cuál es la naturaleza de los cuerpos.

No voy a entrar en esa física espinosiana que se despliega en las siguientes proposiciones, pero sí voy a señalar algunos aspectos relevantes. Los cuerpos son las partes que constituyen la naturaleza como un individuo total (E 2L7S.). Aquí se podrían rastrar ciertos gérmenes de ecología y quizás los postulados siguientes sobre el cuerpo humano se podrían leer en clave de biología ecológica. A partir de ellos, resulta que el alma humana es más apta para percibir cuanto más apto es el cuerpo para interactuar (E 2P14). Además, las ideas que formamos a partir de los cuerpos exteriores nos dicen más de la constitución de nuestro cuerpo que de los exteriores (E 2P16C2). Al interactuar con elementos externos es cuando más y mejor nos conocemos a nosotros mismos, porque nos probamos, descubrimos nuestra constitución. Y el autor vuelve a redundar en ello más adelante: el alma solo conoce el cuerpo por las ideas de las afecciones que experimenta ese cuerpo (E 2P19). Conocemos nuestro cuerpo y a nosotros mismos en la medida en que somos afectados por otros cuerpos. En realidad, lo que conocemos es cómo actúa nuestro cuerpo cuando interactúa. El conocimiento viene dado por la acción, por el movimiento, por el hecho de ser afectados y *mezclados* con otros elementos externos. Sabemos que el alma percibe las afecciones del cuerpo y las ideas de esas afecciones (E 2P22), y que se conoce a sí misma solamente gracias a esas ideas (E 2P23). Si el cuerpo no fuera afectado de ninguna manera, moriría y tampoco habría ningún tipo de conocimiento. Por otro lado, el alma no garantiza un conocimiento adecuado del cuerpo (E 2P24). Ni siquiera las afecciones del cuerpo humano conllevan un conocimiento adecuado de los cuerpos exteriores (E 2P25). Y tampoco esas afecciones son garantes de un conocimiento adecuado del propio cuerpo humano (E 2P27).

De todo ello concluye Spinoza la distinción entre dos tipos de conocimiento (E 2P29C y E 2P29S):

- Conocimiento confuso: percibir según el orden común de la naturaleza, que implica que el alma es determinada de modo externo.
- Conocimiento adecuado: claro y distinto, que permite comprender las relaciones entre las cosas (concordancias, diferencias y oposiciones), y que implica que el alma es determinada internamente.

El primer tipo es el conocimiento pasional, ofuscado, porque solo fija la atención en algo parcial, y al obcecarse por ser un punto de mira estrecho, no ve otros elementos.

El segundo tipo es el conocimiento racional, sereno, abierto a más elementos, es un punto de vista más amplio, de apertura y de sincronicidad también («muchas cosas a la vez»)¹⁰⁸, de intuición relacional al ver la trama que imbrica las cosas, sus concordancias y sus diferencias.

En cualquier caso, las limitaciones del conocimiento son grandes, ya que tampoco poseemos un conocimiento adecuado ni de la duración de nuestro cuerpo (E 2P30), ni de la duración de las cosas exteriores (E 2P31). Sin embargo, en cuanto referimos nuestras ideas a Dios, alcanzamos la verdad (E 2P32), puesto que Dios conoce nuestro cuerpo y nuestra alma, nos conoce plenamente como individualidades (E 2P20). Y por ello, las ideas adecuadas que se dan en nosotros son también verdaderas (E 2P34). Las ideas como tales no son falsas (E 2P33); la falsedad reside en la privación de conocimiento, en ideas inadecuadas, mutiladas o confusas (E 2P35).

A pesar de las limitaciones y dificultades es posible alcanzar el conocimiento verdadero. Pero ¿cómo se facilita este proceso? Las nociones comunes son concebidas de modo adecuado (E 2P38C) y el conocimiento se ve favorecido gracias a que el cuerpo humano posee muchas cosas en común con otros cuerpos (E 2P39C). Cuanta mayor conexión, mayor comprensión, porque esa conexión nos permite ir acercándonos cada vez más a la unidad del *lógos* de los hombres despiertos de los que hablaba Heráclito. Y ese conocimiento verdadero solo lo será necesariamente en los casos del segundo y tercer género (la razón y la ciencia intuitiva, respectivamente), porque el primer género (opinión o imaginación) es la causa única de la falsedad (E 2P41).

Y esto nos lleva a anudar el círculo que habíamos empezado al aterrizar en el Libro II desde el Libro IV. Desde una postura realista y cauta, Spinoza nos está ofreciendo la posibilidad de alcanzar la virtud y progresar en ella, aun a sabiendas de los obstáculos y limitaciones con los que nos toparemos sin fin. Parada previa para la consecución del proyecto ético es la teoría del conocimiento, puesto que la vinculación entre afectividad y cogniciones es clave en la comprensión de lo que somos y en la tarea práctica de mejorar y potenciar lo que podemos ser, desde la atalaya de una visión amplificada, primero racional y luego intuitiva.

Retorno al Libro Cuarto

Para continuar el camino de la mano del autor, volvamos al Libro IV y a la Proposición 26, que nos había catapultado a este viaje por los territorios del conocimiento, de la visión, de la acción.

¹⁰⁸ Cfr. E 2P29S, pág. 165 (SO 2, 114).

El conocimiento racional, amén de ser verdadero, es útil, y hemos de esforzarnos en él porque beneficia sobremanera nuestra cantidad y nuestra calidad de virtud. Así relacionadas la naturaleza humana con la racionalidad y la utilidad con el entender, es lógico para el filósofo deducir que esa comprensión se convierta en el criterio moral para distinguir lo bueno de lo malo (E 4P27). Bueno es aquello que conduce realmente a la comprensión. Malo es lo que puede impedir que conozcamos. Comprender implica ideas y acciones adecuadas, aumenta nuestra potencia, nos alegra y nos libera. De nuevo la interconexión de las dimensiones epistemológica, ética y ontológica. Macherey llega a afirmar que esta vinculación del conocimiento y de la ética en Spinoza convierte a esta última en una ética de la verdad¹⁰⁹.

El conocimiento no es algo meramente contemplativo en Spinoza, que empiece y termine en sí mismo, sino que conlleva la acción, la acción correcta, el desarrollo de nuestras potencialidades. Su teoría enlaza con toda la ciencia del siglo XVII y su despliegue activo sobre la naturaleza; es un pensamiento occidental, *moderno* por excelencia. Pero Spinoza todavía centra ese proceso activo de transformación en el individuo, aunque luego nos hablará de su dimensión social y política: la comunidad de sabios. Sin embargo, el comienzo de ese proceso tiene que producirse en el individuo; de su centro tiene que irradiar hacia el resto de la sociedad. Todavía no hay escisión entre individuo y sociedad como aparecerá claramente en los siglos posteriores, en el Romanticismo y en filosofía, especialmente con el Idealismo alemán (la «conciencia desdichada» de Hegel). En el filósofo holandés aún todo está en orden conforme a las leyes de la naturaleza, y los posibles conflictos no son sino el resultado de la búsqueda de un equilibrio de fuerzas, que no se consigue de un modo pasivo, sino que es fruto del esfuerzo del conocimiento y de la acción. El individuo ya es lo que es, pero al mismo tiempo tiene que ser todo lo que puede: de lo latente a lo pleni-ficado, de lo potencial a la potencia desplegada. ¿Y cuál es la mayéutica para Spinoza?, ¿cuál es el mecanismo que activa y pone en marcha el proceso natural de la comprensión?: la interacción con los otros seres humanos y el resorte de autoconocimiento que así se genera en nosotros. Lo que conocemos y lo que ignoramos determina nuestro comportamiento y, a su vez, nuestro conocimiento se sigue de la disposición de nuestras relaciones con el exterior (¿anticipos de ecología?). Cabría preguntarse dónde se ubica aquí la libertad. Todo viene determinado, al mismo tiempo que todo está en continua interacción, en continuo cambio. En ese *balanceo* de las leyes

¹⁰⁹ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 159-160.

naturales en busca del equilibrio es donde podría abrirse paso la libertad, no en las elecciones ya predisuestas por nuestra naturaleza, sino en la medida de las mismas. Se trataría de atemperar las cantidades, los efectos de los fenómenos ya determinados. Solo en ese ejercicio, que supone una forja del carácter, tendría cabida nuestra liberación. Y en eso consistiría el dominio de las pasiones, su transmutación, la liberación de la inercia de las apariencias. Si no alimentamos con nuestra fuerza y atención lo externo, esa potencia se recanaliza hacia nosotros mismos, aumenta nuestro nivel de conocimiento y nos libera de las solicitudes del exterior. Ese *balanceo* (o *centramiento*) nos fortalece porque nos serena, nos permite reflexionar y actuar, no de modo pasional, sino de manera adecuada para nuestra utilidad.

Y el grado más alto en la consecución de ideas adecuadas, de conocimiento verdadero y de virtud o potencia es el conocimiento de Dios (E 4P28). Ese es el supremo bien. Ahí se cifran nuestros anhelos, el norte de la direccionalidad activa que se despliega con el *conatus*. Todo conocer y toda acción hacia Dios deben encaminarse: esa sustancia infinita sin la que nada puede ser concebido. Y puesto que lo más útil para el alma es el conocimiento, y su virtud consiste en entender, conocer su objeto supremo (Dios) nos otorgará también máxima virtud.

De modo que nos encontramos con otro bucle en la *Ética*: el Libro IV nos lleva ahora a Dios, al Libro I. El Libro IV se va constituyendo de esta manera como un espejo, o mejor aún, crisol, donde se reflejan y revierten los grandes bloques teóricos de las partes anteriores, y donde aparecen transmutados en virtud de la experiencia de los afectos.

Tránsito a través del Libro I

Vimos con paso raudo el conocimiento a través del Libro II. Echemos ahora una mirada tímida al Libro I y al infinito por antonomasia, siendo muy conscientes de que apenas nos interesan unas breves pinceladas a fin de proseguir luego nuestro viaje.

Dios, ser absolutamente infinito es una sustancia de infinitos atributos (E 1Def6). Y esa sustancia es anterior a sus afecciones (E 1P1). Es única (E 1P14), sus infinitos atributos son independientes (E 1P10), existe necesariamente (E 1P11) y es el fundamento de todo: «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse»¹¹⁰. Esta Proposición 15 enlaza a las mil maravillas con la Proposición 28 del Libro IV. De ahí que

¹¹⁰ Cfr. E 1P15, pág. 81 (SO 2, 56).

el conocimiento y la virtud sean conocer a Dios, nuestro fundamento. En el escolio de esa Proposición 15 compara Spinoza su concepción de Dios con las doctrinas tradicionales, a las que critica. Niega la teoría de la creación y cualquier concepción antropomórfica, a la par que defiende considerar la extensión como uno de los infinitos atributos que constituyen a Dios. La existencia de infinitos atributos implica que «Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito»¹¹¹.

Quizás sea la Proposición 16 y su demostración la más citada por aquellos que defienden el panteísmo de Spinoza. Más que de panteísmo, es mejor hablar de inmanencia, materialismo, naturalismo, o bien, determinismo y antireaccionismo. Según Francisco José Martínez:

Afirmar un sistema, una razón y un principio no tiene por qué llevarnos a rechazar la inmanencia de orden materialista que existe en la Naturaleza. Estamos de acuerdo, en cambio, en que el espinosismo es un panteísmo sin idea de Dios, si se entiende por Dios un ente separado y trascendente a la Naturaleza¹¹².

Martínez defiende una inmanencia materialista en la concepción de Spinoza. Vidal Peña negará rotundamente el panteísmo del autor, así como el monismo, desde la ya mencionada interpretación acerca de la indeterminación de la sustancia y de su carácter estructural, que no tiene sentido holístico ni atomista¹¹³. No voy a entrar ahora en disquisiciones acerca del panteísmo en Spinoza, que ya Gueroult había postulado en un libro clásico dentro del espinosismo¹¹⁴. Solo me interesa destacar aquellas notas relevantes de ese Dios que se convierte en el fin del camino ético.

Dios, que es causa libre (E 1P17C2) y causa inmanente de todas las cosas (E 1P18), es eterno (E 1P19) y en él se identifican existencia y esencia (E 1P20). Y en cuanto las cosas son producidas por Dios se constituyen como modos de la expresión de los atributos divinos (E 1P25C) de manera determinada (E 1P26). Además en Dios se identifica su po-

¹¹¹ Cfr. E 1P16C1, pág. 86 (SO 2, 60).

¹¹² Cfr. Martínez, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, ob. cit., pág. 52.

¹¹³ Véase *supra* apartado B.1. de este capítulo cuarto, y nota 105. Vidal Peña critica cualquier interpretación cercana al holismo en Spinoza o a cualquier «organicismo metafísico» que a veces se le ha atribuido. Y tampoco será el atomismo una interpretación correcta. Peña matiza de la siguiente manera: «Nuestro conocimiento se produce, sí, en términos de 'todo-partes', pero Spinoza no dice que tal realidad de la parte le venga dada por su condición de parte de un todo, sino que esa 'parte' posee una realidad singular relativamente al margen de su condición de 'parte', lo que permite su relativa independencia». Cfr. la edición de la *Ética* que estoy citando, pág. 161, nota.

¹¹⁴ Cfr. Gueroult, *Spinoza. I Dieu*, ob. cit.

tencia con su esencia (E 1P34). Dios es todo lo que puede y puede todo lo que es. Su potencia es real. Aquí radica la fuerza del pensamiento. Somos en la medida en que actuamos y desplegamos nuestro potencial. Dios es activo, la naturaleza es activa. Nuestro conocimiento de Dios implica necesariamente poder y acción sobre la materia, no tanto por un hacer intencional, sino por un dejar hacer a la propia naturaleza, a Dios, al conocer las conexiones causales de las cosas. En cierto sentido, al conocer más a Dios nos convertimos en coautores de la acción divina. Y como nuestra alma forma parte del entendimiento de Dios (E 2P11C), si nuestra mente piensa en consecuencia, de forma adecuada, esos pensares estarán armonizados con los otros pensares divinos, y nuestra parcialidad subjetiva se acercará a la objetividad divina. Aquí estriba el salto cuántico que permite concebir el pensamiento como acción creadora. Del poder de Dios al poder de la mente hay apenas un paso y el Idealismo alemán (Hegel, Schelling) lo dio, casi se vio forzado a ello. Incluso cierta poesía de Hölderlin podría interpretarse también en consonancia con el pensar espinosista. Ya el comienzo de la filosofía occidental nos enfrenta al poder del *lógos*, como nos lo recordará Goethe en su *Fausto*. Y todo lo que existe produce efectos (E 1P36); esos ecos y resonancias también expresan la naturaleza de Dios. La naturaleza naturante de los atributos y la naturaleza naturada de los modos (E 1P29S) se articulan y se expresan más allá de un dualismo al uso porque emergen de una única sustancia¹¹⁵.

Pero remitir la concepción espinosista a la inmanencia no significa que no haya niveles y complejidad, incluso ambigüedad a la hora de abordarlos. Algunos de estos tránsitos no resultan claros en Spinoza, por eso hay un ir y venir constante entre los territorios de opacidad y los pretendidos ámbitos de transparencia. El Apéndice final con el que termina el Libro I es una crítica profunda y demoledora al concepto de creación y al finalismo religioso a él vinculado. La importancia de este texto y las consecuencias para la filosofía espinosista son notorias.

¹¹⁵ Sin referirse para nada a Spinoza, Raimon Panikkar cree encontrar la salida a los inveterados dualismos occidentales en el pensamiento budista, que es apofático y conjuga trascendencia e inmanencia, sin ser dualista. Panikkar defiende que para salir del impasse del dualismo hay que desontologizar a Dios, cosa que el pensamiento occidental no ha hecho, si quitamos las excepciones de la mística. Las cosas no existen sin más, sino que tienen un porqué, un sentido, cumplen un cometido en la trama del Universo. El sentido que emerge fuera de Maya y que a Maya da lugar, también en ella se manifiesta. Cfr. *El silencio del Buddha Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela, 1999 (1.ª ed., 1996).

Retorno al Libro Cuarto

Hemos visto a través de esta breve panorámica el concepto de Dios que maneja el autor. Ahora resulta perfectamente coherente dentro de su sistema por qué en la Proposición 28 de la Cuarta Parte nos había remitido al conocimiento de Dios como eje del supremo bien y de la suprema virtud. El despliegue del *conatus* que se convierte en actividad, conocimiento adecuado, potencia y virtud, sigue su máxima expresión natural cuando se centra en el conocer de lo que es máxima potencia, actividad libre y conocimiento pleno, es decir, Dios. Otro bucle que se anuda en el pensar espinosista y que nos trae de nuevo al Libro IV, donde lo habíamos dejado, para seguir avanzando en el proceso ético de conocimiento y su función activa sobre nosotros.

Y una vez que Spinoza ha culminado en Dios en E 4P28, ¿hacia dónde dirigirá ahora su camino?, ¿en qué dirección viajará la línea de su pensar activo? Siguiendo los balanceos de la visión que nos había instalado al principio en el individuo (visión microscópica), para dar el salto a Dios (visión macroscópica), nos conduce en las siguientes proposiciones a una dimensión intermedia: la interacción con los otros. En este transitar por diversos niveles y ámbitos de perspectiva, lejana o cercana, se revela la profundidad y la cadencia rítmica del pensamiento del filósofo holandés, que impone su propio modo de decirse, y sigue su devenir a través de los enlaces múltiples de ideas, referencias, desvelamientos. Es una razón que hace camino sin parar, descubriendo parcelas de realidad, parcelas del viaje que se abren o se ofrecen a su paso. Se trata de un pensamiento radical, descubridor y viajero, aventurero. Y en ese viaje el descubrimiento son ahora los otros, el mundo con el que interactuamos.

B.2. INTERRELACIONES Y PROPÓSITO DE UNIFICACIÓN (E 4P29-P37)

¿Cómo conseguir la utilidad y aumentar nuestra virtud en un ámbito más amplio que el individual, cual es el de las relaciones con el mundo exterior? Spinoza, en las proposiciones siguientes (P29-P37), traslada el campo de su reflexión ética desde el individuo (que había culminado en Dios en un anticipo de lo que será el Libro V) hasta las interacciones humanas¹¹⁶.

¹¹⁶ Tanto Macherey como Matheron coinciden en la misma estructura respecto a este grupo concreto de proposiciones, si bien ambos difieren en la subestructura. Macherey matiza los siguientes agrupamientos: bases objetivas de la existencia comunitaria (29-31), con-

Lo prioritario para que algo externo nos pueda resultar bueno o malo es que tenga algo en común con nosotros, ya que lo totalmente diferente no nos afectará (E 4P29). Es bastante razonable pensar que lo afín pueda potenciar nuestra capacidad de acción, pero me interesa destacar ahora el lado negativo de esa interacción, porque se podría relacionar con el mecanismo psicológico de la proyección en su versión patológica. En esta, el sujeto proyecta sobre otras personas los elementos no queridos, no reconocidos como propios, y atribuye a esas personas los defectos y negatividades que él no se atreve a asumir. De esta manera lo explica el psicoanálisis, como ya hemos comentado también en el análisis de E 4P15. Desde una perspectiva psicológica matizada, podríamos interpretar la proposición en el siguiente sentido: lo semejante atrae a lo semejante, las demás personas con las que nos vamos topando a lo largo de la vida se convierten en espejos de nuestras virtudes y de nuestros defectos. Y, en muchas ocasiones, en lentes que aumentan lo que somos y no vemos, por ignorancia o porque nos negamos a verlo y a admitirlo. Si nos sentimos muy bien o muy mal con algunas personas es porque algo en común tenemos con ellas, aunque no nos demos cuenta. Solo esa afinidad —muchas veces inconsciente— es la que otorga mayor poder de actuación y de influencia de los demás sobre nosotros, sea para ayudarnos, sea para entorpecernos. Y estos enganches pasionales se generan cuando la persona todavía no se encuentra integrada, cuando en ella aún quedan zonas oscuras, negadas, que se proyectan al exterior. El mecanismo proyectivo es debilitante porque traslada el campo de batalla fuera del individuo y otorga poder a los otros a costa del nuestro. El verdadero proceso de transformación alquímica se da dentro de uno mismo, pero gracias al acicate o mediación de la interacción con los demás. Mientras el individuo no integre las distintas parcelas de su personalidad, su conocimiento vendrá mediatizado por sus pasiones, proyecciones, fantasmas, temores, y no será un espejo limpio que refleje con objetividad lo real. Solamente cuando se asumen como propios todos esos aspectos difíciles, desagradables cuanto menos, la transparencia se convierte en propiedad constitutiva del sujeto que conoce desde la profundidad y la perseverancia. La propiedad objetiva del conocer no puede ser nunca una propiedad *a priori* del sujeto, ni un estado originario que haya que reconquistar, sino que se constituye en resultado de un proceso de autoconocimiento,

flictos interhumanos (32-34) y acuerdo entre los hombres (35-37). Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 165-234. Matheron continúa con el despliegue de su árbol sefirótico y lo subestructura de la siguiente manera, siguiendo el mismo esquema que había empleado en las proposiciones anteriores (19-28): egoísmo biológico (29-31), utilitarismo racional (32-35), intelectualismo (36-37). Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 258-278.

proceso ético y ontológico a la vez, porque solo en él y desde él, es posible la comprensión de lo que nos rodea. En la medida en que somos más y mejor nosotros mismos, devenimos más transparentes y objetivos.

En la demostración de esta proposición, el autor enlaza con otras de los Libros I, II y III. Esta es una de las proposiciones clave porque en ella se alude al *ordo* que preside toda la realidad, al grado de conexión que enlaza unas cosas con otras, y que tanto se alejaría del universo leibniziano de mónadas incomunicadas e incomunicables. Y ese *ordo* está formado de la trama afectiva. Ahora bien, lo que Spinoza pretende es que el entramado afectivo confuso, embrollado (patológico, en terminología actual), se desenrede, se aclare, se libere y se transforme en un *ordo amoris*. Transformar la opacidad en transparencia a base de desenmarañar la broza del bosque. ¿Y cuáles son las armas para esa tarea?: cierta dosis de moderación aristotélica desde luego, y la geometría que simplifica y centra, entre otros. Todos ellos son medios preparatorios que despejan un camino, pero la integración de cada individuo, la realización plena del *conatus* solo es posible con la intuición, el amor intelectual de Dios, que sabe más de lo que sabe la sola razón y obra dejando ser. El racionalismo es útil, también la austeridad y la aceptación estoicas, y la mirada geométrica que temple y ejerce la dilación sostenida sobre los ímpetus emergentes. Pero sin afecto amoroso, la síntesis no sería posible. La propia razón ha llevado a Spinoza a la dimensión que, surgiendo de ella, la trasciende: la ciencia intuitiva es una intuición amorosa. Y lo que es curioso y paradójico en el racionalismo: hasta la propia razón fundamenta ese conocimiento especial, el amor intelectual de Dios. Este tránsito no es un *deus ex machina*, sino el siguiente paso necesario en el razonamiento espinosista. Si se piensa *ordine geometrico* cómo está estructurada la realidad, la conclusión será esta: el Libro V de la *Ética*.

La verdadera afinidad, la real y no la imaginada o proyectada, nunca puede ser nociva para nosotros; solo lo que nos es contrario puede resultar malo (E 4P30). Somos afectados por las cosas, en la medida en que tienen algo en común con nosotros, y esas mismas cosas pueden dañarnos, no por su semejanza, sino por aquello en que son contrarias a nosotros. Prosigue el autor con la formulación positiva de la anterior proposición: las cosas, en cuanto son concordantes con nuestra naturaleza, son buenas para nosotros (E 4P31). En consecuencia, tanto la afinidad como la contrariedad son una cuestión de grados («en la medida en que...» = *quatenus*)¹¹⁷ y no una diferenciación absoluta, puesto que todo lo que existe es manifestación

¹¹⁷ Expresión que aparece numerosas veces en la *Ética* y, en concreto, en estas dos proposiciones, la 30 y la 31, así como en las siguientes (32-35). Esta misma idea la destaca Macherey, cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 172-173.

modal de la única sustancia. La afinidad siempre indica positividad, ya que esa concordancia —cual categoría musical— se refiere a una relación armónica, equilibrada. ¿Qué entiende Spinoza por «concordar con nuestra naturaleza»?¹¹⁸: aquello que sirve para su conservación y que acrecienta su potencia, por eso es bueno, porque nos hace crecer; mientras que lo malo es lo que nos contrae y bloquea, repliega o daña nuestro *conatus*¹¹⁹.

En el corolario, el filósofo sigue cuantificando la calidad de lo afín: a mayor concordancia, mayor utilidad y bondad, y viceversa. De E 4P29 se sigue toda una serie de proposiciones en cascada, relativas a lo bueno y lo malo, según su grado de conveniencia con nuestra naturaleza. ¿Y qué entiende el autor por «no concordar en naturaleza»? estar sujeto a las pasiones (E 4P32). De nuevo se trata de una cuestión de gradación, porque los hombres no somos absolutamente diversos: la dimensión racional nos acerca, y es únicamente nuestro déficit racional el que permite que el flujo afectivo genere continuos conflictos, cuando la interacción se produce en esos niveles compulsivos de mayor opacidad o inadecuación. Las pasiones se convierten en elementos diferenciadores que no permiten una armonización entre los individuos. Si la naturaleza humana se identifica con la potencia, y lo pasional es una forma de impotencia, los sujetos sometidos a esa pasionalidad no han afinado su naturaleza todavía, lo cual no quiere decir que no puedan hacerlo en el futuro. La *Ética* es un libro abierto a las transformaciones.

El autor recurre a dos ejemplos en el escolio para explicar que la semejanza en lo negativo no es semejanza en absoluto: los colores blanco y negro que no son rojo, o la piedra y el hombre que no son infinitos. Desde el nivel humano, podríamos decir que nuestras negatividades y actitudes hipercríticas nos separan unos de otros y nos aíslan, mientras que la positividad que podamos sentir nos abre a la relación y cercanía con otras personas (el amor une, el odio separa: otra vez Empédocles). Los afectos son fuerzas que se manifiestan gracias a nuestra corporalidad y que pueden ser trans-

¹¹⁸ La expresión que el autor emplea es: «cum nostra natura convenit», cfr. E 4P31 (SO 2, 229). Macherey explica la distinción de las dos expresiones que utiliza Spinoza: tener algo en común con nuestra naturaleza («cum nostra natura commune habet» P30) y concordar con nuestra naturaleza («cum nostra natura convenit» P31), ya que lo primero es condición necesaria pero no suficiente para que se dé lo segundo; para que una cosa nos sea útil o buena ha de tener algo en común con nosotros, pero no todas las cosas que presentan esa semejanza nos son útiles, puesto que otros aspectos contrarios a nosotros, accidentales u ocasionales, nos pueden resultar nocivos. *Ibíd.*, págs. 179-189.

¹¹⁹ Macherey matiza que lo bueno se mueve en el campo de lo real (P31: una cosa que concuerda con nuestra naturaleza es necesariamente buena), mientras que lo malo se mueve en el campo de lo virtual (P30: una cosa es mala si nos es contraria en alguna medida). *Ibíd.*, págs. 179-181.

mutados en virtud de nuestra conciencia amorosa (amor intelectual). Es importante señalar que en las proposiciones anteriores (P29-P31), Spinoza utiliza el término genérico 'cosas' (*res*), y que es precisamente a partir de la P32 cuando habla de 'hombres' (*homines*). Hay un cambio de nivel, desde la generalidad teórica y metafísica, a una mayor concreción, ya en el plano ético, humano e interhumano¹²⁰. O visto desde el método óptico, un nuevo tránsito, desde lo grande a lo mediano.

Las diferencias discordantes entre los hombres que provocan las pasiones también se dan en el seno de cada individuo, cuando en vez de ser una naturaleza armónica, padece estados de impotencia que hacen de él un ser voluble e inconstante (E 4P33)¹²¹. La razón une y crea coincidencias, las pasiones actúan cual caleidoscopio que filtra la luz ofreciendo múltiples y móviles perspectivas. Spinoza insiste en que los hombres son pasivos ante las fuerzas pasionales que promueven divergencias y desgastan nuestra naturaleza, sometida a la presión de causas exteriores. Lo pasional posee un carácter heterónomo o alienante. Todos concordamos en sentir y en ser afectados, pero no hay ni integración individual ni concordancia con los demás cuando la afección afectiva queda en niveles de inadecuación, confusión u opacidad, y no se vive plenamente desde el *conatus* esencial que caracteriza nuestra naturaleza como actividad alegre que incrementa nuestra potencia. Todos los afectos no son pasiones. Quizás la pasión es un afecto vivido pobremente y a oscuras, desde un grado mayor o menor de debilidad y dependencia frente a lo externo. Lo negativo refleja un ámbito de virtualidades o potencialidades no reales, fantasmales, pertenecientes a la ficción creada por el velo de las apariencias, al mundo de la proyección inconsciente, que dirá la psicología profunda. Desde la visión divina eterna, lo real ya es, y en su integridad afirmativa no hay déficit alguno de realidad. Este postulado (lo negativo no es real y su origen proviene de algo externo, *está fuera*), junto con el otro (somos modos de la sustancia divina y podemos acceder a ese conocimiento pleno de la ciencia intuitiva), constituyen una de las claves de la teoría del conocimiento y de los afectos en Spinoza.

Las diferencias entre los hombres que originan las pasiones pueden convertirse en verdaderas contrariedades (E 4P34). En esta proposición el

¹²⁰ Este cambio semántico significativo lo señala también Macherey, *ibíd.*, págs. 171-173 y 183-184. Y por supuesto, Matheron, cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 260-264.

¹²¹ Macherey apostilla que las diferencias debidas a las pasiones son más que simples diferencias, son ya diversidades y discordancias, con lo cual, esta proposición está anticipando la siguiente. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 189-192.

autor da un paso respecto a la anterior: la discrepancia se transforma en oposición, ya que la pasión polariza y se alimenta de la dualidad. De nuevo es una cuestión de gradación y de modulación en Spinoza, todo en función de la intensidad de la pasión y de su desenvolvimiento posterior. Cualquier implicación personal afectiva, exagerada o distorsionada, es decir, pasional, acaba por alterar lo percibido¹²². La mente capaz de ideas adecuadas y liberada en mucho de los transformismos pasionales, se comporta cual espejo que refleja la realidad sin distorsiones, o al menos, sin demasiadas deformaciones. Liberarse de las pasiones no es solo sacudirse de la fuerza que ejercen sobre nosotros, sino también de la fantaseada fuerza que creemos ejercer sobre ellas. En este aspecto, Spinoza supera con amplitud el planteamiento de la postulada maestría cartesiana del sujeto sobre los afectos, basada en un voluntarismo demasiado ingenuo en su pretensión.

Lo importante es superar ambos escollos: ni dejarse someter cual títere del destino, ni pretender ser un demiurgo mágico que utiliza un poder que puede convertirse en arma dual y peligrosa. La sabiduría o salvación busca ese camino medio, que no se estanca en la esclavitud ni anhela un control absoluto. Hay que huir tanto de la actitud que nos somete a dioses, iglesias, jerarquías, doctrinas, escuelas, prejuicios, como de la que deviene una inflación del ego a través de los clásicos instrumentos de poder (religión, política, incluso la ciencia). Las pasiones nos convierten en *presas*, el supuesto poder del yo en *depredadores*. ¿Es posible ir más allá de ese dualismo de víctima y verdugo? La vía de liberación espinosista así lo pretende.

En la demostración el autor recurre a los ejemplos: Pablo odia a Pedro, por ello se entristece y esta tristeza le hace perder potencia. Ese odio puede ser motivado por la envidia (Pedro posee una cosa que Pedro ama), o por otros afectos pasivos. Además, esos sentimientos serán fácilmente recíprocos, y por ello Pablo y Pedro serán contrarios e intentarán hacerse daño el uno al otro. Si ambos aman el mismo objeto, la discrepancia se produce entonces porque ese mismo objeto produce diferentes afectos en ellos: alegría en Pedro ya que posee la cosa amada, tristeza en Pablo cuyo amor es perdido.

En el escolio, donde continúa con la explicación del ejemplo, advertimos claramente el nivel metalógico de su proceso de pensamiento, que se adelanta a las fuertes objeciones que su sistema pudiera hacer surgir. En esto sí que podríamos decir que el racionalismo de Spinoza es *meta-*

¹²² Se podría relacionar en cierto sentido esta torsión que ejercen las pasiones sobre el conocimiento con la visión de la realidad que nos ofrece la mecánica cuántica, en virtud del principio de indeterminación de Heisenberg, según el cual el sujeto modifica naturalmente los resultados de lo que observa (los electrones del mundo subatómico, en este caso) por el hecho mismo de observarlo.

racionalismo y lleva a la razón hasta sus últimas espirales. No hay esa tensión agónica que preludia la Ilustración kantiana y que cobra carta de naturaleza en todo el Idealismo alemán. En Spinoza, el proceso racional profundiza sin miedo, sin prejuicios, con toda naturalidad. La razón lo recorre todo porque se va recorriendo a sí misma sin escindirse todavía. Es más, no hay propiamente sujeto en la filosofía de Spinoza, sino que lo real es el proceso del pensar humano, que es en el fondo un modo del atributo pensamiento¹²³.

Queda claro hasta la fecha que las pasiones, aun sentidas por nosotros, poseen un cierto carácter extrínseco, como hemos visto en la demostración de P33: no se explican solo por nuestra esencia o naturaleza, sino por la comparación de esta con las causas exteriores. Si por nuestra esencia fuera, no estaríamos sometidos a las pasiones ni sabríamos qué son. La pasión siempre implica hacerse cargo de algo ajeno que nos debilita o nos infla de manera engañosa; en cualquier caso, produce una deformación. Vuelven de nuevo en nuestro auxilio las metáforas ópticas. La pasión convierte la lente del cristalino perceptivo en un espejo de feria. Aparentemente utiliza el mismo mecanismo de conocimiento (el espejo), pero lo trampea: vende ilusión con apariencias de realidad. El auténtico sentimiento humano no surge de las trampas de la pasión: la identificación, la proyección, el miedo. El verdadero sentir acontece cuando el espejo de nuestro conocimiento refleja las cosas de manera adecuada. Entonces, habremos de limpiar y pulir nuestra lente para que refleje y no deforme. Recurriendo al viejo Empédocles y a su extraña teoría de la visión¹²⁴, según la cual, esta se produce por el encuentro de efluvios que salen del objeto con el fuego procedente del interior del ojo, planteo la siguiente intuición: ¿y si acaso las pasiones se constelaran a partir de *partículas* de objetos externos no conocidos de modo adecuado que *se adhieren* o son captadas por nuestro cuerpo que se halla en un estado de mayor debilidad? Incluso añado una metáfora

¹²³ Spinoza solo utiliza en dos ocasiones el término 'sujeto' (*subjecto*) en la *Ética*: E 3P5 (SO 2, 145) y E 5Ax1 (SO 2, 281), y en ambos casos equivale a 'individuo', que es el término habitual que emplea. Juan Domingo Sánchez Estop afirma que la ética de Spinoza es «una doctrina de la acción sin sujeto ni fines que piensa en lugar de estos el individuo y las causas de la acción», cfr. su artículo «Ética sin teleología» en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ob. cit., pág. 200. Asimismo véase *supra* capítulo tercero en general, donde trato en diversas ocasiones este asunto.

¹²⁴ Cfr. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1979 (1.ª ed., 1970), págs. 478-481. Según Guthrie, las teorías griegas sobre la visión se clasifican en tres tipos: el ojo es activo y emite rayos desde su fuego interno hacia el objeto (pitagóricos); el ojo es pasivo y recibe efluvios desde el objeto (atomistas); el ojo y el objeto son activos y emiten rayos y efluvios, respectivamente (Empédocles y Platón). Cfr. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. II, Madrid, Gredos, 1984 (ed. original, 1962), págs. 244-5. Para la teoría platónica de la visión, véase *Timeo*, 45 b-c-d-e, 46 b-c, 67 c-d-e y 68 b-c-d.

biológica: el cuerpo, cuando baja su sistema inmunitario, es más propenso a ser atacado por los virus que buscan cobijo en él; de la misma manera, un *conatus* debilitado por la fuerza de las causas exteriores es más proclive a imaginar pasiones (ingerir partículas inadecuadas) que provocan estados que lo enflaquecen aún más.

Por eso, cuando el individuo potencia plenamente su *conatus* bajo la guía de la razón, la concordancia en naturaleza con otros hombres no solo será posible, sino necesaria (E 4P35). Esta proposición es la otra cara de la moneda de las tres proposiciones anteriores. Si antes Spinoza había señalado las discrepancias y conflictos que provocan las pasiones, bien entre individuos, bien dentro de un mismo individuo, ahora destaca que la armonía, la concordancia, la afinidad son producidas por la razón. Ese vivir bajo la guía de la razón adquiere cierta resonancia estoica. La universalización de la guía racional disuelve discrepancias, porque es obvio que todos los individuos van a considerar como bueno lo mismo, si se atienen a ese criterio.

En el corolario I el filósofo amplía esta idea: lo más útil al hombre concuerda con su naturaleza y consiste en seguir las leyes de la razón. Se deriva una consecuencia ética clara de las tesis racionalistas: el hombre concuerda con el hombre y le es útil. Idea totalmente alejada del postulado hobbesiano *homo homini lupus*.

En el corolario II desarrolla al máximo ese rizo racionalista: en la medida en que cada hombre busca lo que le es más útil, más racional y virtuoso será, más fielmente seguirá las leyes de su naturaleza y más útil devendrá para los demás hombres. Concepción esta que poco tiene que ver con un hedonismo egoísta, porque para Spinoza, por ley, la propia virtud conlleva virtudes y beneficios para los demás. Aquí ya se anticipa y se fragua el ideal de la comunidad de sabios y del *crecimiento geométrico* de la virtud, cual onda expansiva en el agua. El efecto de resonancia de la virtud consiste en lo siguiente: la acción virtuosa redundará en primer lugar en la propia autoconservación, y luego, en la génesis de afinidades con otros hombres que también se mueven por esa guía racional. La utilidad propia crece generando utilidades recíprocas y comunitarias. La buena acción se multiplica porque potencia y facilita que existan otras buenas acciones en nosotros mismos y en los demás. Pero, ¿cómo?, ¿cuál es el mecanismo que explica esos efectos? Muchas tradiciones insisten en el hábito como elemento hacedor y mantenedor de la virtud: hábito que se vincularía no tanto solo a la razón, como a la voluntad. En Spinoza, en cambio, la explicación trasciende el dualismo intelecto-voluntad. La comprensión de lo que es, de la realidad de nuestra naturaleza, ha de ser una comprensión racional plena para que así alcance un nivel superior: la ciencia intuitiva. Únicamente entonces esa comprensión puede devenir en virtud amorosa que transmute las pasiones. Cuando esa comprensión adviene, se produce un cambio de nivel en la

potencia, las energías del *conatus* se reagrupan y canalizan, esta vez focalizadas gracias a nuestra naturaleza-esencia. Ese salto es el que permite que obremos con virtud, no ya sometidos a las duras disciplinas del ascetismo, sino al gozoso y arduo logro de alcanzar la felicidad de ser fieles a nosotros mismos (por E 5P42, última proposición de la *Ética*), haciendo de esa meta algo más accesible una vez conseguido, no antes.

Ahora bien, ¿qué sentido tienen las llamadas 'propedéuticas de la virtud?', ¿qué lugar ocupan los ascetismos, las disciplinas, el rigor, los rituales, las batallas contra la tentación o los conflictos mentales en la lucha con el inconsciente? Si es tan natural ser virtuoso, ¿por qué es tan difícil y raro?, ¿acaso necesitamos ese doloroso camino preparatorio para darnos cuenta, para comprender? Según mi interpretación, el asunto en Spinoza se halla vinculado con lo que denomino un «quantum de potencia»: cuando la potencia crece, es más activa, preciosamente activa para mantener ese nivel superior y contagiarlo a su alrededor. Es un proceso de retroalimentación: a mayor potencia, mayores acciones virtuosas que, a su vez, mantienen y aumentan esa misma potencia. Puesto que somos modos finitos de la sustancia única, la virtud consiste en desplegar o canalizar, con la debida medida que nos imponen nuestros límites, la potencia infinita de la divinidad sustancial.

En el escolio de la Proposición 35 Spinoza desarrolla la importancia de la sociabilidad humana. El hombre es más que un mero animal social, «es un dios para el hombre» (*hominem homini Deum esse*)¹²⁵. El plus del conocimiento nos eleva sobre el gregarismo animal. A pesar de las pasiones y también por ellas, vivir en comunidad nos ayuda a desarrollar nuestra virtud. Las sociedades surgen de hombres que son a la vez pasionales y racionales, puesto que no existe una sociedad ideal de hombres exclusivamente virtuosos¹²⁶. Aquí conectamos con la línea griega aristotélica de que la sociedad es necesaria para que el hombre se desarrolle como tal, y que solo en sociedad puede florecer la auténtica virtud. Si todos somos manifestaciones modales del *Deus sive natura*, una parte aislada no puede prosperar al margen de los demás elementos. El compromiso ético es un compromiso político: la virtud es contagiosa y necesita de otros hombres sobre los cuales pueda desplegar su bienhechora influencia¹²⁷. El hombre bueno lo es consigo

¹²⁵ Cfr. E 4P35S, pág. 322 (SO 2, 234).

¹²⁶ Macherey insiste en este carácter de gradación dinámica o tendencial que tiene el planteamiento espinosista y que siempre parte de condiciones humanas reales y no ideales. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 198-210.

¹²⁷ El propio autor nos remite a otro lugar donde tratará con más prolijidad las cuestiones políticas. El libro no nombrado e inconcluso al fin será el *Tratado político*. Véase nota 67 de Albiac en la edición de la *Ética* que estoy citando, pág. 323.

mismo y con los demás, ambos aspectos van unidos (lo veremos en la P37). En la medida en que uno se siente bien, quiere que los demás también estén bien, casi por un principio biológico de equilibrio en un ecosistema, ya que ese equilibrio generado nos beneficia a todos.

Matheron considera que Spinoza hace confluir en esta proposición (con sus corolarios y escolio correspondientes) los dos puntos de vista en juego sin incurrir en ninguna contradicción: el utilitarismo racional individual y el postulado del bien común en la interacción de los individuos¹²⁸. A pesar de lo difícil que es vivir bajo la guía de la razón, es cierto que son mayores las ventajas de vivir en sociedad que aislado. Y esto es evidente, no importa lo que digan satíricos, teólogos o melancólicos (también Nietzsche criticará a los moralistas, sacerdotes y toda esa «canalla» de hombres tristes, aunque por otras razones en este caso).

El optimismo potente de Spinoza no deja lugar a dudas: el supremo bien, la virtud son accesibles a todos, porque concuerdan con nuestra naturaleza (E 4P36). Aunque resulte un camino difícil, es posible porque el supremo bien es lo más cercano a nosotros mismos. Y ya sabemos que el sumo bien consiste en conocer a Dios, conocimiento común a todos los hombres. La divinidad no es algo ajeno, extraño o trascendente, sino que conocer la cadena causal de determinaciones de la naturaleza es también conocer nuestro ser auténtico, lo que somos.

En el escolio se muestra rotundo y contundente acerca de la accesibilidad, naturalidad y universalidad de este sumo bien. Concluye con una fuerza y apasionamiento considerables que el hombre ha nacido para gozar de este sumo bien. Es más, que ser hombre es conocer adecuadamente la esencia de Dios. Dada nuestra naturaleza, no podemos no conocer a Dios, ya que su conocimiento es lo que verdaderamente nos humaniza, casi es *nuestro destino*. El alma *tiende* a Dios, a la sustancia infinita, de la cual constituye una expresión modal (no hay trascendencia). Estamos configurados para ser felices, virtuosos, sabios, son nuestras tendencias naturales¹²⁹. Es espléndido no perder el valioso y breve tiempo humano del conocer en objetos banales o efímeros. La grandeza del bien al que tendemos abrirá nuestra comprensión y nos permitirá dar el salto del nivel geométrico-estructural-racional-activo (2.º género) al nivel racional-intuitivo-amo-

¹²⁸ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 270-271. Matheron señala que se conjugan de esta manera el principal postulado de economía política, una filosofía moral y una pedagogía aplicada, es decir, coincidencia de interés individual y bien común, afinidad con los semejantes y búsqueda de la concordia gracias al conocimiento.

¹²⁹ Macherey apunta acertadamente que la P36 llega a ser la exposición de una teoría de los derechos del hombre. Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 211.

roso-resonante de sentido (3^{er} género). Lo que ocurre es que no todos los hombres lo lograrán, sino solamente aquellos que siguen la virtud. La universalidad posible se restringe entonces en el plano de la realización efectiva. Spinoza es muy consciente de las dificultades que el proceso conlleva, sin renunciar nunca al máximo bien al que todo ser humano puede llegar, dada su condición racional¹³⁰.

La gran importancia de esta proposición en el hilado deductivo de la *Ética* es evidente. Ariel Suhamy constata cómo la P36, tomando lo asentado en proposiciones anteriores del Libro Cuarto, como P24, P26 y P28, y basándose en las consecuencias de E 2P47, sirve de pilar de la proposición siguiente, la P37 (que establece los fundamentos de la política y de las relaciones humanas), y de enlace con E 5P20 (que preconiza el amor que une a todos hacia Dios)¹³¹. Suhamy destaca el hecho de que es el gozo del soberano bien el que se constituye en común para todos los hombres, aunque no haya en ello un deber-ser o una teleología, y de esta manera la P36 implica un paso más a la hora de definir qué es el hombre, que va desde las nociones más generales de conveniencia o concordancia con la naturaleza y en la naturaleza (P31 y P32), a la idea más específica de la identidad de la naturaleza humana; y esa identidad que se da en cierta medida no es otra que el soberano bien común a todos¹³².

La amplitud y complejidad de la P37 entran de lleno en la visión política del autor que se ha anunciado en la proposición anterior. El conocimiento, la virtud son generosos; quien alcanza ese estado y conoce el bien supremo anhela que los demás también lo alcancen, desea compartirlo (E 4P37). Así, su deseo generoso será tanto más fuerte en la medida en que más conozca a Dios, la naturaleza y sus leyes. Esa apertura es signo de sabiduría. Es lógico querer disipar el velo de la ignorancia en un número cada vez mayor de individuos cuando se ha atisbado lo que hay detrás de ese velo. Aquí se constata claramente cómo el aumento de conocimiento hace superar el egoísmo. La comprensión, el amor van unidos a la bondad, son prendas inherentes a la virtud.

En la demostración el filósofo recurre a dos formas para llegar a la misma conclusión: la una, más extensa y completa porque entran en juego

¹³⁰ Macherey señala dos posibles lecturas de la P36: una, universalista y de carácter unánime, y otra, selectiva, pero ambas dentro de un marco de coherencia cual es el sentido dinámico y gradual de las prácticas humanas entre los dos polos (pasional y racional). *Ibid.*, págs. 214-216. Matheron considera que estas ambigüedades se resuelven cuando el utilitarismo racional se convierte en intelectualismo en esta P36, ya que la esencia humana es la racionalidad. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 272-273.

¹³¹ Cfr. Ariel Suhamy, «Comment définir l'homme? La communauté du souverain bien dans l'*Éthique*, IV, 36 et scolie» en *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, ob. cit., págs. 77-103.

¹³² *Ibid.*, págs. 97-100.

tres partes de la *Ética*; la otra, más corta. Philippe Drieux explica que la segunda demostración se basa en las reglas de la imitación afectiva (asentadas ya en el Libro III), pero en este caso aplicadas a la producción de una actitud racional, lo cual plantea cierta dificultad: ¿cómo el mimetismo afectivo puede convertirse en vida racional, o servir a ella?¹³³. Drieux considera que ese mimetismo desempeña dos papeles en la segunda demostración (la más corta): por un lado, se trata de compartir el amor del bien racional; por otro, compartir el goce de ese bien. El mimetismo se extiende por tanto al dominio racional activo también, produciendo concordancias, y no queda relegado al ámbito pasional pasivo fuente de discordancias y conflictos. Según Drieux, es posible plantearse entonces, dentro de la lógica espinosista y de su ética de la concordancia en naturaleza, el paso desde un mimetismo pasivo a uno activo, es decir, una progresión inmanente que explote el carácter activo de ese mimetismo, en cuanto modo de imaginar y no meramente en cuanto mecanismo pasional. A este respecto considero que en Spinoza el paso entre géneros de conocimiento no consiste tanto en una diferenciación neta entre niveles o compartimentos estancos, sino en la distinta intensidad o cantidad de potencia (*quantum*), en proceso de continuo cambio y con transiciones difusas o metabólicas en las que no se da solo y nunca plenamente un género u otro, sino una mezcla referida a grados de intensidad. En esta cuestión, me estoy refiriendo fundamentalmente a los dos primeros géneros, porque el tercero es más problemático, aunque también a este último le sería aplicable dicha argumentación, al margen de la tensión entre realismo pragmático y utopismo racional que conlleva el amor intelectual de Dios. En cualquier caso, la riqueza deductiva de las dos demostraciones y las sugerentes lecturas a que dan lugar, manifiestan la profundidad y potencia del sistema geométrico espinosiano.

El detenimiento del filósofo en los dos largos escolios nos indica la importancia que él mismo les concede y la necesidad de aclarar algunas cuestiones relevantes en relación con la política. En el escolio I vuelve a insistir en las diferentes consecuencias que se siguen de actuar conforme a los afectos, o conforme a la razón. Obrar según la sana guía de la razón es obrar de modo coherente, buscando el bien para sí y para los demás, obrando de modo auténticamente humano. Seguir los dictados afectivos acarrea el peligro de ser odiado, o no creído. La variabilidad del afecto engendra incoherencia y también contribuye a que las variabilidades de los afectos ajenos se ceban en los propios, a favor o en contra, pero de manera siempre cambiante. El amor es fiel, los afectos constantemente infieles. A continua-

¹³³ Cfr. Philippe Drieux, «Les voies de la communauté. *Éthique* IV, 37, seconde démonstration», en *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, ob. cit., págs. 107-121.

ción aclara una serie de términos que servirán para distinguir lo que se refiere al ámbito individual o al social: religión, moralidad, honradez. La religión se centra en los deseos y acciones humanos que tienen como base el conocimiento de Dios. La moralidad es el deseo de hacer el bien según la guía racional. Y la honradez deriva de esa vida racional que nos impele a unirnos a los demás por amistad, lo cual es uno de los fundamentos del Estado. Contextualizadas religión y moralidad en la esfera individual más íntima¹³⁴, la honradez se inserta e irradia en la esfera social, pero las tres preocupaciones configuran las cualidades indispensables que sostienen el compromiso ético-político¹³⁵. Completa el autor su elenco de términos, según lo prometido en el escolio de la P18, con la distinción redundante entre verdadera virtud e impotencia: ya sabemos que la verdadera virtud es vivir según la guía racional, mientras que la impotencia deriva de la fuerza mayor de las cosas exteriores frente a la propia naturaleza. Y para rematar la explicación nos pone un ejemplo que, a la luz de nuestra actual sensibilidad, resulta brutal: los animales son inferiores a los hombres, por lo tanto, podemos matarlos y servirnos de ellos atendiendo a nuestra utilidad. La misericordia ante ellos es fruto de la superstición o del sentimentalismo mujeril —palabra claramente despectiva—. Ciertas dosis de misoginia y crueldad no son ajenas a este ejemplo, donde el *ordo geometrico* deviene reflejo temporal de un hombre atrapado también por algunos prejuicios y limitaciones de la época. Según él, nuestro derecho sobre las bestias se justifica (a pesar de que los animales sienten) porque nuestra potencia es mayor que la suya, no concordamos con ellos en naturaleza y sus afectos y los nuestros son distintos. Dejemos que el autor deduzca sus conclusiones al respecto y prosigamos con otras cuestiones más luminosas de su obra.

En el escolio II explica el estado natural y el estado civil del hombre¹³⁶. El estado civil surge de un pacto en el que los hombres renuncian a su derecho natural para poder vivir en concordia y ayudarse mutuamente. El cumplimiento de las leyes que se originan en este estado civil no se basa en la razón (la razón no puede reprimir los afectos, por E 4P17S), sino en las amenazas, en el miedo (afecto más fuerte que el impulso egoísta de no cumplir las leyes e infringir daño a otros). De esta manera se forma el Es-

¹³⁴ Recordemos que la llamada ‘devotio moderna’ (movimiento místico de la baja Edad Media, prolongado durante el Renacimiento, que buscaba reducir la importancia de las ceremonias externas para centrarse en una religiosidad más íntima y personal) tuvo lugar en los Países Bajos. Cfr. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, ob. cit. págs. 272, 322.

¹³⁵ Cfr. Macherey, *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 223-224.

¹³⁶ Macherey señala que no hay que sobrecargar la significación de este escolio, ya que la cuestión política es abordada bajo un sesgo ético. *Ibíd.*, pág. 227, nota 1.

tado: «sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse»¹³⁷.

La política tiene en suma para este filósofo un origen afectivo-pasional y no racional¹³⁸. Según Martínez, la teoría política espinosista resulta ser así un medio para insertar una cuasi-racionalidad en la acción humana: no se trataría de alcanzar una racionalidad óptima, sino de conseguir que los hombres pasionales accedan a una cierta dosis de razón en la sociedad que haga posible la paz y la ayuda mutua¹³⁹. Considera Martínez que, dada la identificación que establece Spinoza entre ser, potencia y derecho, la cesión de su derecho natural que hacen los individuos en el pacto, nunca es total ni irreversible como en el caso de Hobbes, puesto que siempre conservan su potencia=esencia¹⁴⁰. En cualquier caso y en palabras de Martínez, se da una curiosa mezcla de utopía y realismo en la teoría política del filósofo holandés: utopía de la razón y del amor que haría posible, aunque difícilmente, que los hombres accedieran a la sabiduría y se liberaran de la política; y realismo político que fundamenta la sociedad en hombres pasionales a los que les es útil ponerse de acuerdo, cooperar y obedecer las leyes¹⁴¹.

Este doble aspecto también es sutilmente destacado por Bodei cuando se refiere a la necesidad de la obediencia para el mantenimiento del orden social y resume de esta manera el objetivo político del autor:

El elemento jerárquico del mandato queda bien firme también en Espinosa, por cuanto su preocupación consiste ahora en conciliar el libre acceso de los pocos al camino de la sabiduría con la educación de los *ignari* para una obediencia carente de servidumbre, en la común perspectiva de una 'vida satisfecha'¹⁴².

Spinoza continúa explicando en el escolio por qué en el estado natural no es concebible el delito, ya que cada uno busca su propia utilidad y solo se obedece a sí mismo. Sí existe, en cambio, en la sociedad civil, porque delito y mérito son convencionales, se deciden por acuerdo, y el ciudadano debe obedecer al Estado. Delito es desobediencia que el Estado tiene el

¹³⁷ Cfr. E 4P37S2, pág. 328 (SO 2, 238).

¹³⁸ Es un lugar común en los intérpretes de la teoría política de Spinoza. Cfr. José Javier Herreros Fernández, «Pasiones y origen de la política en Espinosa», *A Parte Rei*, núm. 32, marzo 2004.

¹³⁹ Cfr. Martínez, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, ob. cit., págs. 270-285.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 270. Martínez destaca que, junto a la paz y seguridad anheladas, también es una motivación muy importante la ayuda mutua, es decir, la cooperación e intercambio mercantil en una sociedad protocapitalista cual es la sociedad holandesa de la época.

¹⁴¹ *Ibíd.*, pág. 272.

¹⁴² Cfr. Bodei, *Geometría de las pasiones*, ob. cit., pág. 138.

derecho de castigar, y la obediencia se convierte en mérito que nos permite acceder a las ventajas que proporciona el Estado. Otra diferencia entre estado natural y civil es la propiedad, solamente existente en el segundo caso. Y de ahí que tampoco haya nada justo o injusto en el estado natural, no así en el estado civil¹⁴³. En conclusión, el mérito y el delito, lo justo y lo injusto son nociones extrínsecas a la naturaleza humana, pero útiles para la vida social.

Macherey resalta el análisis que Spinoza hace al respecto, centrándose en el recurso a los mecanismos afectivos humanos por parte de los sistemas sociales para controlar esas mismas pasiones: la sociedad, que deviene así un individuo compuesto más fuerte que los individuos aislados, en virtud del principio de composición de fuerzas, puede controlar el derecho natural de cada individuo y limitar la manifestación afectiva anárquica, canalizándola eficazmente en reglas de vida comunes¹⁴⁴. Se conjugarían de esta manera, según Macherey, dos puntos de vista complementarios en el estudio de Spinoza acerca de la sociedad y su funcionamiento: uno, empírico y utilitarista que se centra en los efectos coercitivos de la vida colectiva; y otro, racional que parte de las causas de la potencia individual (la naturaleza inteligente del hombre) que conducen a querer desplegar al máximo las propias capacidades, hecho solo posible en una vida en comunidad con los demás¹⁴⁵.

También Moreau analiza estas cuestiones, y destaca con una síntesis prodigiosa ciertas ambigüedades en torno al papel de la *Ética* en la teoría política del autor¹⁴⁶. En primer lugar, Moreau pone en duda la pretendida homogeneidad del sistema y su perfecta imbricación con la teoría política que muchos intérpretes, incluso Matheron, creen ver entre *Ética*, TTP y TP. Por un lado, el TTP y el TP, aun tratando de los mismos asuntos, los abordan bajo diferentes puntos de vista: por ejemplo, la estructura política de los Países Bajos, la teoría del pacto (presente en el TTP, aunque de modo limitado, y prácticamente desaparecida en el TP), incluso la teoría de las pasiones, que resulta ser un nudo interpretativo común entre ambas obras, tampoco es constante. Por otro lado, la *Ética* presenta una teoría de las pasiones un tanto distinta de la del TTP, especialmente por la entrada en escena en la Proposición 27 del Libro Tercero del mecanismo de la imita-

¹⁴³ Según Macherey habría un intento por parte de Spinoza de proceder a una cierta rehabilitación racional de estos conceptos, habida cuenta de que en el Apéndice del Libro Primero los había caracterizado como modos de imaginar. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 226, nota 2.

¹⁴⁴ *Ibid.*, págs. 230-231.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pág. 234.

¹⁴⁶ Cfr. Moreau, «La place de la politique dans l'*Éthique*» en *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, ob. cit., págs. 123-144.

ción de los afectos. En segundo lugar, Moreau destaca dentro de la propia *Ética* la postura ambivalente en el Libro Cuarto (P35-P37) respecto al papel de ese mimetismo afectivo, que puede convertirse también en resorte de concordia y no solo de disputa. Para concluir su valoración sobre la *Ética* en cuanto a la política, siguiendo como regla la búsqueda de lo útil y teniendo como fondo la teoría de las pasiones, además de considerar una teoría novedosa de los intereses que anticipa planteamientos del siglo XVIII, como el de Mandeville, Moreau afirma lo siguiente:

La *Ética* nos revela ahora que este juego de pasiones es incluso insuficiente para fundar la sociedad, pues llevado hasta el final, no funciona ni mejor ni peor que el contrato; ella [la *Ética*] nos revela que es necesario además un juego de intereses tal, que incluso de gentes pasionales puedan producirse más ventajas que inconvenientes¹⁴⁷.

Otro autor, Diego Tatián, desde una visión más externalista y sentimental que la de Moreau, destaca la actualidad de la teoría de Spinoza que, frente al poder, reivindica aquellas formas de potencia como la amistad que permiten construir una vida verdadera en comunidad, y mantener el suficiente grado de lucidez para usar y activar según el caso el ejercicio político, o la llamada ‘cautela impolítica’ si las circunstancias externas fueran excesivamente amenazantes:

Dos son los legados de Spinoza que se han querido poner de relieve: frente al mundo despolitizado de la modernidad triunfante, un elogio de la política como modalidad eminente de expandir nuestra esencia y desarrollar nuestra potencia de existir; frente al mundo de la dominación total y al total imperio de la voluntad de poder —nuestra verdad—, la necesidad de ‘abandonar el territorio’, por así decirlo, en favor de encuentros y comportamientos impolíticos que conserven y realicen paradójicamente el antiguo ideal político de libertad¹⁴⁸.

Queden ahí estos breves apuntes sobre la teoría política del filósofo y las diferencias de planteamiento entre la *Ética*, el TTP y TP. Prosigamos con el hilo deductivo que nos llevará ahora a un plano de mayor concreción a la hora de buscar una vida más acorde con la razón, para el individuo que aspira a su liberación, y para una comunidad de individuos que buscan también desembarazarse lo más posible de las servidumbres pasionales.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 139.

¹⁴⁸ Cfr. Diego Tatián, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001, pág. 228.

B.3. AFECTOS CONCORDANTES Y DISCORDANTES CON LA RAZÓN (E 4P38-P58)

Los hombres anhelan para sí y para los demás el supremo bien, que consiste en el conocimiento de Dios y que se ve sustentando por una vida bajo la guía racional, virtuosa. ¿Cuál será el elenco de afectos concordantes con esa racionalidad?, ¿cuáles los antídotos pasionales contra el ejercicio de la virtud?, ¿será posible transformar algunos afectos contrarios a la razón en afectos acordes con ella?, ¿cuáles?, ¿cómo? A continuación (P38-P58)¹⁴⁹, Spinoza va a centrarse en afectos concretos para analizar su grado de bondad o maldad respecto a la utilidad buscada. Pero antes, partirá de una serie de proposiciones más generales (P38-P40) para asentar qué es lo útil o lo dañino para el cuerpo humano y para el cuerpo social.

Para el cuerpo humano es útil lo que facilita el hecho de afectar a los cuerpos exteriores y ser afectado por ellos, en ambos casos de muchas maneras posibles: cuanto más mejor, más útil (E 4P38). Y ello redundará en beneficio del alma que se hace más apta para percibir, más experimentada. Esa capacidad de afectar y ser afectado es sello indeleble de la potencia del *conatus*. Spinoza defiende aquí una concepción abierta, flexible, dinámica y comunicativa del ser humano. Tanto el aspecto propiamente activo (afectar) como el receptivo (ser afectado) revelan en distinto grado la potencia del individuo. Todavía no ha puesto marca de distinción a las interacciones energéticas buenas o malas, ya que solo se está refiriendo a la capacidad general de poder afectar a otros o sentirla en carne propia. En la medida en que nos comunicamos más, nos enriquecemos más, porque esa interacción afectiva posibilita nuestro crecimiento, nuestro conocimiento. A pesar de los encuentros debilitantes que podamos vivir, prima siempre la apertura, la capacidad de actuar y conocer más.

¹⁴⁹ Comparto la estructura que Macherey da para este conjunto de proposiciones, agrupándolas bajo un mismo epígrafe. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 237-320. Matheron centra el ámbito de reflexión de estas proposiciones —ampliando su número (38-64)— en la mediación política, como puente necesario entre el bloque de los fundamentos de la vida racional interhumana (29-37) y el despliegue de la vida racional individual (65-69) y de la vida racional interhumana (70-73). Aunque el propio Matheron matiza que el grupo de proposiciones comprendidas entre 59 y 64 también puede considerarse como transición hacia las siguientes. El orden concreto que reserva Matheron para este grupo (38-64) es el siguiente: introducción a la política racional (38-40), la vida individual (41-44; 47-49 y 52-56), las relaciones interhumanas (45-46, 50-51 y 57-58), paralelismo entre deseos pasionales y deseos racionales (59-64). Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 241-243, 283, 430 y 434. Véase *supra* notas 78-79 de este capítulo cuarto.

Matheron insiste en el hecho de que la fuerza del deseo racional de conocer es imparable o, al menos, esa es su tendencia natural, solamente ofuscada o recortada de manera temporal en su ciclo de crecimiento por los obstáculos externos más fuertes y los estados internos pasivos:

Ahora bien, acabamos de decir que este esfuerzo por conocer es, precisamente, el deseo racional mismo. Lo recíproco es pues también verdad: la extensión de nuestro saber depende de la vivacidad del deseo racional que nos ha permitido acceder a él. Así, por una suerte de retroacción positiva, la razón se desarrolla al reforzarse, tanto como se refuerza al desarrollarse. De un nivel dado de conocimiento deriva un deseo de una intensidad determinada, gracias al cual nos elevamos a un nivel superior, del cual resulta un deseo más intenso todavía, etc.¹⁵⁰.

Otra vez irradia el optimismo de Spinoza. No deja de resultar tentadora una cierta lectura psicoanalítica: la salud mental consiste en la apertura del individuo a la realidad, mientras que la locura va unidad a la clausura en uno mismo, por miedo o por cualquier otra pasión triste en grado excesivo. Por otro lado, esa apertura no implica una actitud de falta de cautela ante los eventuales encuentros nocivos. Ambas cosas, apertura y cautela, son perfectamente compatibles. ¿Cómo se logra?, casi con el mismo automatismo que rige la homeostasis: abrir ante lo afín, cerrar ante lo nocivo. Sin embargo, no parece tan fácil, a veces lo nocivo se filtra de modo sorprendente para el individuo, debido a que se encuentra en un nivel de baja frecuencia del *conatus*, de ideas inadecuadas. En este caso, convertirse en culpable y víctima no es la solución, ya que es insano y debilita nuestra potencia. Pero el encuentro negativo ya se ha dado: el dolor hace acto de presencia, al igual que la desazón y la parálisis que genera la impotencia. No es posible dar un salto atrás en el tiempo y revertir el hecho producido, solo se puede trabajar con el afecto experimentado y sus efectos, para transformarlos y salir de la fijación y obsesión de esos estados pasionales tristes. Y una de las mejores formas de hacerlo será generando nuevas acciones que aumenten nuestra alegría, otros encuentros útiles que nos ensanchen en cuerpo y alma: seguir viviendo como si lo negativo no hubiera ocurrido para recuperar cuanto antes el sano equilibrio de la integridad física y psíquica¹⁵¹. Y de ese equilibrio referido al cuerpo y a las nociones de bueno y malo nos va a hablar el autor a continuación.

¹⁵⁰ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 279.

¹⁵¹ Macherey señala la doble significación de la noción de utilidad: material, corporal, por un lado, y psíquica e intelectual, por otro. Dicha significación va en consonancia con el paralelismo alma-cuerpo. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 243.

Lo bueno es aquello que regula, armoniza y mantiene el equilibrio del cuerpo en cuanto a las relaciones que se dan en él entre movimiento y reposo; y lo malo, la alteración de ese equilibrio (E 4P39). La integridad o salud corporal proviene de un equilibrio que se balancea suavemente, o con cierta estabilidad, entre dos extremos: reposo y movimiento. Podríamos relacionar en cierto modo esta idea con la concepción de la salud en la medicina clásica (Hipócrates, Galeno) como el equilibrio de ciertas sustancias o elementos del cuerpo humano. Esa noción de equilibrio es muy cara a todo el mundo clásico, no solo en medicina, sino también en ética (la virtud aristotélica como «justo medio», aunque siempre orientada a la excelencia). Además dicha noción aparece como una de las constantes de toda la corriente sapiencial. También se podría establecer cierta conexión entre esta proposición y categorías de la biología y de la ecología, como homeostasis, ecosistema, puesto que la estabilidad del individuo estriba en ese equilibrio, a caballo entre el cambio (fuerza centrífuga) y el enfoque o centramiento (fuerza centrípeta). La identidad subjetiva no adquiere un carácter sustancial en el ser humano, ya que el hombre es un modo finito donde interactúan cantidades de potencia, generando relaciones variables de movimiento y reposo.

En la demostración el filósofo hace hincapié en que la comunicación entre las distintas partes del cuerpo humano posibilita su conservación, el mantenimiento de su forma y con ello, también la posibilidad de que pueda actuar sobre el exterior y recibir a su vez estímulos externos, para así incrementar su fuerza y el conocimiento del alma. Lo contrario, aquello que provoca un desequilibrio corporal, destruye su forma, su armonía, su objetividad, e incide en su impotencia para actuar y conocer. Esa impotencia va aparejada a un estado de desazón. Es curiosa la correlación cuerpo-mente: cómo el desequilibrio en uno de ellos se refleja en el otro (ya que el objeto de la idea del alma es un cuerpo, por E 2P13) e incide en la forma inadecuada de conocer. Cuando uno se halla en equilibrio, centrado, ese estado permite un alto grado de objetividad, es decir, captar las cosas sin deformaciones. Sin embargo, la ruptura de ese equilibrio desorbita nuestra lente perceptiva. Por eso, lo importante es mantener el equilibrio, y cuando este se rompe por causa mayor, hay que recuperarlo cuanto antes con las técnicas que cada uno considere pertinentes¹⁵². Siempre hay que intentar volver al propio centro, porque en él se dan la salud, el conocimiento verdadero y la libertad.

En el escolio Spinoza especifica qué entiende por la muerte del cuerpo: todo cambio extremo de la proporción de movimiento y reposo entre sus

¹⁵² Hay que reconocer que algunas técnicas, en principio corporales como la respiración abdominal, son muy eficaces para reinstaurar un estado de calma tras un episodio no excesivamente grave de desequilibrio.

partes. Sin llegar a ese último caso, otros cambios pueden darse y trastocar la naturaleza del cuerpo, aunque siga conservando señales de vida. Y pone como ejemplos, el de un poeta español que padeció pérdida de memoria y, en consecuencia, de su propia identidad¹⁵³; y también la diferente naturaleza que tenemos cuando somos niños de cuando llegamos a ancianos, hasta el punto que parece nunca hubiéramos disfrutado de la infancia. De alguna manera morimos a la niñez para nacer a la juventud, y así sucesivamente. En la modulación de la personalidad de cada uno de nosotros hay una sutil dialéctica entre lo constante y los cambios profundos, alquímicos que transmutan nuestra manera de pensar y actuar. Los desequilibrios, si no son extremados, también poseen un aspecto positivo: si no se destruye algo viejo, tampoco se puede potenciar la construcción de algo nuevo, enriquecedor. Por eso, todo desequilibrio superado, toda desazón desarmada genera un equilibrio mayor y más sabio. La complejidad del cuerpo humano en cuanto individuo compuesto hace que los equilibrios sean frágiles, pero tampoco podrá sobrevivir este sin los aportes externos, aun a riesgo de provocar desequilibrios a causa de la interacción con el exterior¹⁵⁴. Por supuesto, si el impacto es muy fuerte y el cuerpo impactado muy débil, no habrá manera de superarlo, y entonces vendrán la enfermedad, la locura o la muerte.

Según Macherey, esta concepción de la muerte casi como incidente mecánico, permite que el filósofo la desacralice, eliminado ese revestimiento de la imaginación que la convertía en algo excepcional y misterioso¹⁵⁵. Devolver uno de los grandes tabúes del ser humano al terreno de la naturaleza común y de la naturalidad inmanente no deja de ser un acto del pensar valiente, original y lúcido que caracteriza a Spinoza.

Sorprende en este escolio la razón que aduce el autor al final para dejar este asunto en suspenso y no meditar sobre la muerte: no dar alimento a la superstición. Según Jaquet, a pesar de lo elusivo de su expresión, el argumento implícito de Spinoza es claramente coherente: la muerte es un mal porque destruye la capacidad del cuerpo de ser afectado; meditar sobre un mal es causa de tristeza y acarrea impotencia; la muerte genera miedo y la superstición es fruto del miedo; el miedo a la muerte no se puede combatir con más miedo, sino con un afecto contrario y más fuerte, cual será la

¹⁵³ Quizás pueda referirse a Góngora, según algunos. Cfr. Domínguez en su edición de la *Ética* en Editorial Trotta, ob. cit., pág. 282. Según otros, se trataría de Miguel Levi de Barrios. Cfr. Albiac, nota 71 de la edición española de la *Ética* que estoy citando, ob. cit., págs. 330-331.

¹⁵⁴ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 246-250.

¹⁵⁵ *Ibid.*, págs. 250-253.

meditación sobre la eternidad (E 5P38), gracias al amor intelectual de Dios; por tanto, hay que dejar la cuestión en suspenso para no dar pábulo a los supersticiosos, y posponerla para el último Libro de la *Ética* donde se tratará sobre la liberación¹⁵⁶.

Si en las proposiciones anteriores (38 y 39) Spinoza ha tratado del cuerpo individual, ahora va a tratar del cuerpo social, político. Bueno es lo que crea concordia en el Estado, malo lo contrario (E 4P40). La idea del equilibrio individual se traslada entonces a la sociedad. Individuos armónicos generarán sociedades armónicas. De ahí que sea tan importante que haya hombres sabios, virtuosos, equilibrados, porque así la paz social resultará más fácil, tanto como si fuera natural, surgida sin coacción gracias a esa comunidad (ecosistema) de sabios que se regularía a sí misma. ¿Utopía?, más bien foco regulativo para una posible evolución social hacia mayores grados de potencia. Las personas sanas, virtuosas generan conocimiento, concordia y hacen todo más fácil (la verdad simplifica, la mentira complica), ya que ese equilibrio permite mayor fluidez, disuelve obstáculos. La búsqueda de concordia es un principio racional básico; son las pasiones las que nos mantienen en peligro constante de conflictos. Las nociones de concordia y discordia, amén de ser un lugar común de la reflexión política, no dejan de manifestar resonancias del viejo Empédocles. La concordia implicará armonizar afectos, generar afectos activos; la discordia, lucha entre afectos pasivos¹⁵⁷.

Después de sentados estos principios generales, el autor va a tratar en las proposiciones siguientes (41-58) de modo concreto qué afectos son útiles y cuáles no, es decir, va a aplicar matemáticamente la fórmula de lo bueno y de lo malo a diversos afectos, en función de la utilidad y equilibrio que generan o, por el contrario, de su nocividad. De alguna manera Spinoza inicia aquí una economía de los afectos, que no solo nos habla de la cualidad de los mismos, sino también de su grado de intensidad para determinar su utilidad: algunos afectos son buenos o malos en sí mismos, y otros fluctúan según se den en exceso o no¹⁵⁸.

Y qué mejor comienzo que la alegría, la cual es directamente siempre buena, mientras que la tristeza es mala (E 4P41)¹⁵⁹. Los comentaristas del

¹⁵⁶ Cfr. Jaquet, «Le mal de mort chez Spinoza, et pourquoi il n'y faut point songer» en *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, ob. cit., págs. 147-162.

¹⁵⁷ Según la etimología latina, concordia tiene su origen en el vocablo *cor*, *cordis* (corazón).

¹⁵⁸ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 256-257.

¹⁵⁹ Macherey matiza que el adverbio *directe* (directamente) empleado por el autor implica que la alegría, en cuanto afecto primario, es en sí misma, de modo general, siempre buena, aunque puedan darse casos en que un exceso frene la capacidad de actuar, la potencia, y en esas circunstancias concretas no sea buena, y nos remite a la E 4P59. *Ibid.*, págs. 259-260.

filósofo holandés insisten con ecuanimidad en que este autor valora y potencia los afectos alegres frente a los tristes. Es cierto que la *laetitia* recorre toda la *Ética*, aspecto coherente con una de las bases de su sistema, el *conatus*, y también con el carácter de Spinoza. Alguien que cree tan firmemente en la fuerza del conocimiento, ha de creer en sus frutos y en sus estados concomitantes: el gozo del conocer, la serenidad del comprender, más allá de la vanidad intelectual. Valorar el conocimiento va unido a valorar la vida y todas sus dimensiones positivas. Quien ama el conocimiento, ama la vida y es *afectivamente alegre*. Para pensar, comprender, se necesita una gran fuerza interior, un *conatus* potente, un amor incondicional a la vida que hace posible ese goce. Si la vida en sí misma ya constituye una manifestación de potencia, también lo son cada uno de nuestros actos y, especialmente, el conocer y la búsqueda de sentido, de explicaciones adecuadas, de causalidad ordenada. La mente de Spinoza albergaba un mundo muy rico de afectos vibrantes. Y de ese magma afectivo surgen pensamientos, querer, hacer, sueños. Quizás toda idea es un afecto reiterado que intenta verse a sí mismo, capturar en un juego de espejos, infatigablemente persiguiendo su figura, sin darse cuenta de que el observador y lo observado no se pueden apresar el uno al otro, porque devienen manifestaciones de lo mismo, la sustancia infinita. Cimientos de la vida mental son los afectos, más o menos encubiertos o modelados. El asunto en Spinoza y en todos los autores que lo tratan —porque es la cuestión clave— consiste en cómo se transforma el afecto en conocimiento, pero un conocimiento que integre esa dimensión sentiente¹⁶⁰: ¿cómo canalizar esa fuerza conscientemente?, ¿cómo integrar los niveles que constituyen al hombre para conseguir una acción unificada y no esquizofrénica, sin confundir los diferentes planos?

La vinculación que establece Spinoza entre los afectos y los grados de potencia es muy lúcida porque refleja el hecho de que los afectos son vivi-

Veamos el texto literal de la demostración de la Proposición 59: «Por su parte, la alegría es mala en la medida en que impide que el hombre sea apto para obrar», cfr. E 4P59D, pág. 347 (SO 2, 254).

¹⁶⁰ Recordemos que Zubiri creó el concepto de 'inteligencia sentiente' para expresar la imbricación del sentir y el entender, la apertura humana a las cosas como realidades. Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza, 1982, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983. Respecto a las relaciones entre los dos filósofos, no ha sido un tema excesivamente tratado, si bien sabemos que Zubiri leyó la *Ética* y compartió esta lectura con María Zambrano. Véase Paula Ascorra Costa y Ricardo Espinoza Lolas, «En cuerpo y alma en Zubiri. Un problema filosófico-teológico», *Pensamiento*, vol. 67, núm. 254, 2011, págs. 1061-1075. Asimismo véase la biografía sobre Zubiri de J. Corominas y J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006.

dos de forma muy física a través de la corporalidad: grávidos (como un golpe, o una densidad agobiante y asfixiante), ligeros (fluidez, facilidad, atmósfera envolvente de liviandad, sensación agradable de flotación); y así todas las variantes e intensidades que cabalgan entre la tristeza y la alegría. En esa polaridad entre gravedad y ligereza y sus estados concomitantes cabe una gama siempre cambiante de sensaciones y vivencias. Es curioso resaltar cómo la gravidez de los estados tristes puede ir asociada a la obsesión, la vivencia de tiempo estancado, la rigidez, la culpa, la sensación de encontrarse agarrado a una situación u objeto sin vislumbrar la salida; y a su vez, la ligereza de la alegría se corresponde con esa sensación vital de fluidez, facilidad, disolución del tiempo (disfrute del puro presente), inocencia, flexibilidad. Estados físicos y sensitivos que se conjugan también con enfoques ópticos distintos: la tristeza resulta una visión pequeña, microscópica; la alegría, una visión amplia, macroscópica. Y además, destaquemos la correspondencia con los grados y la profundidad del conocer: tristeza unida a las ideas inadecuadas, alegría junto a las ideas adecuadas.

Si en la proposición anterior el autor nos hablaba de la alegría (*laetitia*) y la tristeza (*tristitia*), en la P42 se va a referir a algunas de sus formas y su calificación: el regocijo (*hilaritas*), que siempre es bueno y no puede tener exceso, y la melancolía (*melancholia*) que siempre es mala.

La demostración es evidente: cualquier grado de regocijo es bueno porque implica —referido al cuerpo— que todas sus partes se hallan afectadas igualmente de alegría, de tal manera que la potencia de obrar del cuerpo aumenta y se mantiene la armonía o proporción de movimiento y reposo. Recordemos que tanto el regocijo como la melancolía habían sido definidos en el escolio de E 3P11 como afectos referidos a la vez al alma y al cuerpo¹⁶¹. El regocijo es un gozo incrementado que respeta la proporcionalidad, de ahí que sea siempre bueno. Mientras que la melancolía, al ser una forma de tristeza, disminuye la potencia de actuar y, por tanto, es mala siempre. El autor exalta los afectos activos. Esa exaltación vital podría considerarse un aperitivo nietzscheano. Ese aumento de la potencia de obrar no es desmesurado porque afecta por igual a todo el cuerpo. Ser cada vez mejor es sentirse más alegre, más activo, pero no fuera de equilibrio, sino respetando la integridad corporal y fortaleciéndola con nuevas intensidades. Se trata de un crecimiento cuantitativo y cualitativo que parte de la

¹⁶¹ Macherey señala que tanto el regocijo y la melancolía tratados en la P42, como el placer y el dolor que se verán en la P43, se refieren especialmente a las disposiciones corporales, minorizando el empeño del alma en la puesta en marcha de estas disposiciones; mientras que alegría y tristeza incidirían más en el alma, sin olvidar en ninguno de los casos mencionados la correlación alma-cuerpo. Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 261.

integridad del individuo y lo plenifica. En cuanto a la melancolía, es claro que Spinoza no defiende la cara amable del sufrimiento y su hipotética productividad en el campo de la creación artística, como reivindicarían mucho más tarde los románticos¹⁶².

Continuando con las variantes de alegría y tristeza y su valoración, el autor afirma que el placer (*titillatio*) sí puede ser malo si es excesivo, y el dolor (*dolor*) puede ser bueno si impide el placer excesivo (E 4P43). Ya no se trata tanto de buscar la moderación aristotélica, sino de ser coherentes con el criterio que define la bondad o maldad del afecto: el aumento o disminución de potencia. El placer es una forma de la alegría en relación con una o varias partes del cuerpo (no con todas como en el caso del regocijo). El exceso de placer puede estancar la potencia de obrar del cuerpo, al impedirle ser afectado de otras maneras. En eso consiste el problema de la fijación u obsesión, considerado por la psicología como uno de los mecanismos nocivos que enferman la personalidad. Pensemos en los símbolos mitológicos y religiosos que relacionan los seres malignos con la fijación y la inmovilidad: la serpiente que hipnotiza e inmoviliza, la mirada demoleadora de Medusa, la mordedura paralizante del vampiro, etc. El propio Spinoza utiliza la plástica expresión «se aferre pertinazmente» (*pertinaciter adhaereat*) para referirse a este efecto¹⁶³. Esa adherencia succiona la potencia e impide otra acción, otro pensamiento: es una forma de manipulación y de esclavitud, un precio demasiado alto por experimentar ese exceso de placer. Por el contrario, el dolor, que en principio es malo, puede transformarse en bueno si su grado es tal que logre reprimir el placer excesivo y, de esta forma, permitir que el cuerpo sí sea apto para actuar y no se vea impedido por ese exceso de placer.

Esta combinatoria de relaciones cambiantes entre las formas de alegría y tristeza queda muy bien reflejada por Matheron en un cuadro comparativo donde las clasifica atendiendo a los siguientes criterios: vida individual e interhumana, por un lado; y pasiones buenas por ellas mismas que pueden transformarse en afectos activos, y pasiones malas por ellas mismas y contrarias a la razón, por otro. Los cuatro afectos que estamos viendo en las dos últimas proposiciones se encuadrarían en la vida individual: regocijo (siempre bueno) y placer (a veces excesivo) como pasiones buenas, y melancolía (siempre mala) y dolor (a veces indirectamente bueno) como pasiones malas¹⁶⁴.

¹⁶² Para una visión psicohistórica de la idea de genio y la evolución de su vinculación con la locura y el sufrimiento, véase Erkhart Neumann, *Mitos de artista*, Madrid, Tecnos, 1992 (ed. original, 1986).

¹⁶³ Cfr. E 4P43, pág. 332 (SO 2, 242).

¹⁶⁴ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 518.

Pero no solo el placer puede tener exceso, también el amor y el deseo (E 4P44). La demostración es impecable: parte de la definición de amor («alegría acompañada de la idea de una causa exterior», por E 3Def6), de ahí deriva que el placer, al que añadimos la idea de una causa exterior, es amor, y concluye que el amor también puede ser excesivo; y lo mismo ocurre con el deseo que surge de un afecto que puede superar a otros deseos. Spinoza se está refiriendo aquí al deseo y amor físicos, y no al amor intelectual que no puede tener exceso, como aparece en el Libro Quinto. Es evidente que hay que pagar muy caros los excesos del deseo y del amor. Y de nuevo aflora cierta vena estoica en el autor. La peligrosidad de esos excesos radica en que rompen el equilibrio de las distintas partes del cuerpo y, con ello, vuelven al cuerpo menos apto para actuar, ya que desde ese estado de desequilibrio únicamente pueden surgir acciones aún más desequilibrantes.

Muy interesante al respecto es el escolio siguiente en el que Spinoza nos habla de los delirios del «loco amor», amén de otro tipo de delirios, como el del avaro o el ambicioso. En la descripción que realiza de esos delirios de amor resuenan de fondo algunos de los lugares comunes de la literatura del Renacimiento y del Barroco. Pensando en la tradición española, recordemos el famoso pasaje de *La Celestina*, donde Calisto se confiesa «melibeo», la religión de adoración a su amada¹⁶⁵. Y ya en Shakespeare, la inevitable alusión a *Romeo y Julieta*. En estas obras, el amor se convierte en fiebre que todo lo devora y lo consume, llena totalmente el pensamiento de los enamorados hasta convertirse en una obsesión. Continuando con la explicación del escolio, advierte el autor respecto al regocijo que es un afecto más fácil de concebir que de observar, puesto que lo habitual son los afectos que se refieren a partes del cuerpo y no a su totalidad. Estos afectos parciales siempre suelen ser excesivos, de ahí que inmovilicen al alma en la fijación de un solo objeto. En estos casos se absolutiza ese objeto al perder el contexto de los otros y convertirse en el único foco de nuestro interés. Esa pérdida de perspectiva es un delirio, una locura, una pérdida de realidad en suma, ya que, aun estando el objeto ausente, se torna vivamente presente y hasta omnipresente para el afectado e infectado de amor. De ahí que ese delirio de amor provoque la risa a los ojos externos e inmunizados contra ese objeto. Pero no solo el amor es delirante, también lo son otros afectos excesivos, como la avaricia y la ambición, que —incluso sin ser considerados de esta manera, sino vistos como afectos molestos y odiosos— no dejan de ser enfermedades o formas de locura, al igual que la lu-

¹⁶⁵ Cfr. Fernando de Rojas, *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Madrid, Cátedra, 1984, Acto I.

juría. Se podría observar en ello cierto resabio estoico al considerar algunas pasiones como enfermedades.

Entre las pasiones tristes se encuentra el odio a los seres humanos, que nunca puede ser bueno (E 4P45). El odio implica deseos de destruir a alguien y esto es malo. Al odio no se debe responder con más odio, porque esto supone aumentarlo, crear una bola de nieve. El odio debilita al individuo que lo padece porque inhibe su propio *conatus*: drena su potencia al absorberla para algo destructivo, en vez de permitir que el individuo se centre en sus propios objetivos, en la acción dinamizadora, fluyente de su vida. El odio descentra, desequilibra la potencia y fija el tiempo en un momento pasado y, de esta manera, otorga todo el poder al adversario y nos convierte en víctimas que padecen su alienación. Es un afecto que genera un círculo obsesivo de estancamiento. Incluso puede desembocar en un poder corrosivo porque parece anular los demás recuerdos y experiencias de la persona, reduciéndolo todo a ese afán destructivo. En cierto sentido, mengua la propia identidad al desnaturalizarnos de la esencia de nuestra naturaleza, el *conatus*. Es obvio que el filósofo se refiere al odio a los hombres, puesto que odiar a animales, plantas, lugares, es absurdo, ya que en ellos no hay intencionalidad ni, en consecuencia, tampoco responsabilidad. Por eso considero que una de las claves que permiten explicar el resorte de este afecto malsano es precisamente la intencionalidad. ¿Por qué odiamos? Porque creemos que alguien intencionadamente nos ha hecho daño. El dispositivo automático que motiva tal reacción es nuestra creencia en la mala intención ajena. Digamos que ante este hecho cabrían tres alternativas terapéuticas:

- a) Cambiar nuestra creencia.
- b) Aceptar nuestra creencia, pero esforzarnos ascéticamente por no devolver odio, sino el afecto contrario.
- c) No agarrarse a ninguna creencia negativa previa, sino acceder a una actitud abierta, fruto de la comprensión adecuada de que todo lo real es para bien¹⁶⁶.

La primera se refiere al plano del conocimiento racional, la segunda a la virtud ética concebida como ascesis, y la tercera a la solución espinosiana que se hará luminosa con el amor intelectual de Dios de la Parte Quinta y que ya va asomando en el Libro Cuarto. Las tres alternativas, si bien actúan desde planos diferentes, se hallan relacionadas, pudiendo desembocar las

¹⁶⁶ Esa actitud sapiencial también se refleja, salvando las evidentes distancias, en algunos textos religiosos paradigmáticos como *La nube del No-saber*, Anónimo Inglés siglo XIV, Madrid, San Pablo, 1981.

dos primeras en la tercera si el ser humano vive su vida con cierta profundidad e intensidad de la conciencia. En realidad, intuyo que se trataría de alcanzar un nuevo estado de esa conciencia humana, aunque siempre ha estado presente para nosotros. Hay que cambiar nuestra manera de conocer (desde las ideas inadecuadas a las adecuadas) para cambiar nuestra manera de actuar y viceversa, de modo que, al fin, ambas logren quedar armónicamente tramadas en nuestro verdadero ser: conocimiento y acción han de ser uno de modo directo, y así la afectividad se convertirá en combustible de la potencia humana. Vencer el odio es vencer la sombra de uno mismo, esa parte egoica, pasional, aislada. Sin embargo, esto no implica eliminar el yo; de ahí que muchos autores nieguen cualquier interpretación mística en nuestro autor, entre ellos Bodei:

No se trata de unión mística, en cuanto inmanente, ni de contemplación beatífica, ni de anulación del yo, sino de conocimiento de las particularidades, de articulación y delimitación de las partes. La *emendatio* de las pasiones acontece sin sacrificio de la propia *utilitas*. Invirtiendo la tradición cristiana, es el hombre, el sabio, quien hace favor de sí al Dios-naturaleza, sin pedir nada a cambio, *do ut non des*. El hombre y no Dios, es 'amor' en cuanto cumplimiento del deseo que constituye la esencia. El sabio se sabe activamente partícipe de la vida de la naturaleza y ligado a sus semejantes mediante el saber articulado de la necesidad de todas las cosas. En el pensar él no se separa de los otros hombres, sino se une a ellos, entrando en sintonía con aquello que, a pesar de estar divididos por las pasiones, ellos tienen en común: el pensamiento mismo¹⁶⁷.

Bodei ya nos ha proporcionado abundante bibliografía sobre las interpretaciones místicas y sus contrarias en Spinoza¹⁶⁸. Puesto que el asunto del amor intelectual y la ciencia intuitiva es objeto del Libro Quinto, dejo para el siguiente capítulo retomar esa cuestión. En cualquier caso, considero que en Spinoza se sintetizarían el naturalismo afectivo y cognitivo (los excesos de una mente potente) con la templanza de sabor aristotélico y también estoico, buscando la sana utilidad de un arte de saber vivir. Y ambos elementos, desde la razón como foco directriz, solo pueden conducir a una transmutación derivada de fuertes cimientos ontológicos (la sustancia

¹⁶⁷ Cfr. Bodei, *Geometría de las pasiones*, ob. cit., pág. 332.

¹⁶⁸ Ibíd. Véase *supra* capítulo tercero, nota 134. También cfr. el ensayo de Óscar Pujol sobre Patañjali en la obra *Patañjali. Spinoza*, ob. cit., págs. 13-119. Pujol prefiere hablar de paralelismo frente a un análisis de supuestas semejanzas y diferencias entre Spinoza y la mística oriental. Domínguez niega la mística en Spinoza, pero nos habla de una cierta «religión esencial» en su proyecto filosófico de salvación, siguiendo en esto a Gebhardt y a Wolfson. Asimismo véase *supra* apartado A.4. de este capítulo cuarto, nota 35.

y el acceso a ella a través de la ciencia intuitiva): a un incremento de niveles de comprensión y de obrar nuevos, que imprimen un nuevo sabor a la vida, sin que tal ascenso sea nunca definitivo ni irreversible. Quizás ese edificio inmenso y potente del racionalismo espinosiano está construido sobre un gran potencial afectivo y reconducido hacia estados cognitivos de fuerte intensidad: una mente poderosa porque se nutre de una afectividad también poderosa al servicio de la comprensión consciente. Ahora bien, ¿como se concreta en normas de vida el camino de acceso a esos estados?

Después de haber asentado en los respectivos corolarios de la proposición que nos ocupa que todos los estados derivados del odio (envidia, irrisión, desprecio, ira, venganza) son igualmente nocivos, y de que lo deseado desde el odio es deshonesto en el plano individual e injusto en el plano público, Spinoza va a explicar en el segundo escolio sus reglas de vida, partiendo de algo muy concreto: la distinción entre la irrisión (negativa) y la risa (positiva). La broma y la risa resultan buenas si no son excesivas, porque son formas de alegría. Y el filósofo habla desde su experiencia personal como pocas veces en la *Ética*, explicando una de sus reglas morales: «Pues, ciertamente, solo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Tal es mi regla, y así está dispuesto mi ánimo»¹⁶⁹.

Nada más alejado de la acedia romántica o del *spleen* baudelairiano. Hay que luchar contra la tristeza a todo trance hasta convertir esa acción en algo tan automático e instintivo como apagar el hambre y la sed. El texto de Spinoza es explícito acerca de la defensa de la alegría frente a la melancolía. Solo de esa alegría surgen la virtud, la perfección y se alcanza nuestra cercanía a la naturaleza divina. Ni siquiera los dioses mitológicos podrían disfrutar con la tristeza e impotencia humanas. El disfrute ante el mal ajeno es la envidia. Por eso, nunca la virtud puede estar relacionada con el miedo o la tristeza, que son reflejos de impotencia. Aquí atisbamos de nuevo otro guiño nietzscheano.

La virtud requiere acción que se sobreponga a la tristeza, porque del hacer brota la alegría, y con ella se redobra nuestra potencia. Pero no se trata de cualquier acción sino de la «recta acción», aquella que implica un deleite sin exceso y que caracteriza al sabio bien templado. Este no reniega del mundo ni renuncia a él, sino que sabe con medida gozar de él, de esos placeres cotidianos que hacen del mundo un lugar más habitable, acogedor y llenan la cotidianeidad de alegría. Y enumera el autor esos deleites concretos: alimentos y bebidas agradables, perfumes, plantas verdeantes, orna-

¹⁶⁹ Cfr. E 4P45S2, pág. 335 (SO 2, 244).

to, música, juegos de ejercicio físico, teatro, etc.¹⁷⁰. Aquí se halla resumido en parte el ideal de vida burguesa en la Holanda del siglo xvii, los hábitos de la civilización. Y cierta dosis de epicureísmo también¹⁷¹. Y todo ello justificado como algo necesario para alimentar al cuerpo en la variedad de las partes que lo componen, y así fortalecer al alma para que sea más capaz de conocer. Nutriendo y fortaleciendo el cuerpo, nutrimos y fortalecemos el alma. No olvidemos el adagio clásico: *mens sana in corpore sano*¹⁷². En este razonamiento vemos claramente el paralelismo entre el orden corporal y el anímico. Asimismo es necesario hacer notar el lúcido sentido común del autor: el ser humano precisa variedad de estímulos para vivir, crear, disfrutar y conocer. El brutal ascetismo solo conduce a la anulación de la propia vida. Y ya sabemos que Spinoza siempre nos habla desde su proverbial realismo.

Concluye el escolio haciendo profesión de fe y nos dice que esta norma (el deleite moderado de los placeres mencionados) es su norma de vida, acorde con sus principios y con la práctica común y, por eso, la mejor de todas y recomendable. Alegría y deleites moderados: toda una guía del arte de saber vivir, pero que trasciende la práctica porque surge de un edificio metafísico coherente que vincula actividad y alegría con potencia. El propio autor añade que no es necesario tratar de este asunto de forma más exhaustiva. Creo que, en parte, porque la claridad de lo que dicta el sentido común no requiere de más defensa, pero también debido a que una casuística exhaustiva en que suelen incurrir las normativas éticas no es eficaz y no resuelve el problema de los continuos desmanes pasionales en que vivimos sumidos. Los rituales, reglas, técnicas, por sí solos —aunque alivien— no implican una transformación profunda, que es de lo que se trata en el proyecto espinosista, si no van acompañados de una raíz metafísica, de un conocimiento lúcido y de una convicción experiencial. Si todos esos elementos no se integran en un individuo unificado, solamente darán frutos efímeros sin calar en la profundidad de niveles que constituyen nuestro ser real.

La defensa de la moderación que realiza Spinoza junto a la reivindicación del amor a uno mismo (el despliegue del *conatus*) acerca sus posturas

¹⁷⁰ Macherey apunta la relevancia del uso del término latino *delectari* (dos veces en este escolio) para referirse al disfrute de esos placeres que nos traen alegría, pura alegría, y nos recuerda que el término aparecerá en E 5P32, vinculado al estado de suprema alegría que acompaña al tercer género de conocimiento. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 269-270.

¹⁷¹ Cfr. Albiac, nota 76 de la edición de la *Ética* que estoy citando, ob. cit., pág. 335. Albiac resalta las semejanzas con pasajes del texto de Lucrecio, *De rerum natura*, donde se critican ciertas actitudes religiosas que enaltecen el sufrimiento.

¹⁷² Cfr. Juvenal, *Sátiras*, X, Madrid, Gredos, 2001.

a las de Aristóteles. Así lo postula Bodei cuando afirma que en ambos autores no existe oposición entre el hecho de amarse a sí mismo y a los demás: el amor propio no es malsano egoísmo, sino una manifestación de potencia, y además base de un altruismo auténtico y no hipócrita¹⁷³.

Ha quedado asentado que el odio es malo en todas sus formas. Por eso hay que buscar un remedio definitivo. La solución para neutralizar el odio es el amor o la generosidad, propios de quien vive bajo la guía racional (E 4P46). En este caso se refiere Spinoza al odio de otras personas hacia uno. Lo contrario de la ley del Talión es la ley originaria del Jesús cristiano o el precepto fundamental del Buda compasivo. Sin embargo, para el autor esta respuesta no se halla justificada en función de ningún ideal religioso ni ascético de virtud, sino en función de la ley del *conatus*. Ante cada hecho, sea vivido como positivo o negativo, debemos responder con la potencia de nuestro ser y no con la impotencia. La justificación es plenamente racional y acorde con el sistema filosófico de la *Ética*. Nuestra energía debe ser siempre reconducida y canalizada hacia respuestas activas, racionales, generosas; da igual la índole de la causa provocadora de nuestras reacciones. Esa coherencia del hacer revela una coherencia del pensar, es una línea firme de comportamiento, un punto de equilibrio en el fiel de la balanza siempre fluctuante de los afectos. Ese *centro* permitirá transmutar el odio en amor. No es solo un criterio moral, es —ante todo y por ello tan eficaz— un criterio ontológico. Así se comporta el ser y todos los afectos negativos inciden en un grado mayor o menor de deficiencia de ser (impotencia). Puesto que ese ser sustancial al que remiten todos los elementos particulares se equipara con los de realidad, perfección, existencia y potencia, ha de manifestar su plenitud a través de la actividad adecuada.

De alguna manera, este sustento firme de la metafísica en un concepto tan fuerte de ser y su eclosión necesaria en la existencia implica una subversión, desde la inmanencia, de algunas categorías escolásticas unidas a la trascendencia. Recordemos, por ejemplo, a Santo Tomás en su libro *De ente et essentia*, donde mantiene que el existir no es simplemente uno de los elementos de la realidad, sino el más importante de todos¹⁷⁴.

¹⁷³ Cfr. Bodei, *Geometría de las pasiones*, ob. cit., págs. 329-330.

¹⁷⁴ Cfr. Santo Tomás, *El ente y la esencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1974 (1.ª ed., 1954). En su magnífico prólogo, el traductor Manuel Fuentes Benot rastrea los principales conceptos del discurso tomista en esta obra excelsa de la escolástica medieval. Resumamos que para Aquinas la existencia es el acto segundo de la sustancia constituida por materia y forma, y que toda actualización o paso de potencia a acto implica un grado de perfección. Aclara Fuentes Benot: «La esencia, empero, es en el mundo físico el resultado de una actualización de la materia. Es algo positivo, una entidad actual de una determinada perfección, pero, no obstante, capacita a la materia para existir y recibe a la existencia como a su acto. Se dice que la forma da la existencia a la materia. Así es en el sentido de que la forma prepara y supone

La apología de la positividad amorosa como ingrediente alquímico indispensable de la transformación del odio tan proteico, también podría conectar de manera muy matizada la teoría de Spinoza con algunas corrientes psicológicas actuales que proclaman el *pensamiento positivo*¹⁷⁵. Sin embargo, la profundidad filosófica del autor va mucho más allá de una psicología que persiga la prevención y la cura terapéutica de los malestares pasionales, a pesar de algunas derivas interpretativas. Spinoza articula su teoría desde otro nivel, el ontológico de la sustancia infinita.

En el escolio el filósofo se explaya sobre los efectos balsámicos del amor, tanto sobre el que lo da (le hace invencible frente a muchos y apenas necesita de la fortuna), como sobre el que lo recibe (lo transforma, le da más fuerzas). Quien ama siempre gana, para sí mismo y para los demás. El amor reverbera, se acrecienta y sus efectos son ilimitados. Mientras que el amor va unido a la generosidad, el odio, en cambio, es una forma miserable de sentir¹⁷⁶. El amor proporciona alegría y seguridad en el combate, sabedor siempre de su triunfo¹⁷⁷. Hasta los vencidos por amor, lo son, contentos, y ceden ante su fuerza imparable. Constituye un escolio sublime, de profunda sabiduría. En el centro y en el fondo de todo, el amor consciente.

Y continúa Spinoza con el elenco de afectos negativos que hay que evitar, como la esperanza y el miedo, que no pueden ser buenos por sí mismos (E 4P47). Ambos son formas de tristeza, completando el siguiente círculo vicioso: el miedo es tristeza y la esperanza implica miedo y, por tanto, tristeza. De ahí que en casi todos los casos sean malos, excepto en uno en que resultarán buenos: cuando puedan reprimir el exceso de alegría.

a la materia para recibir aquella última perfección que es la existencia. De esta manera, un ser existirá de un modo más o menos perfecto, según sea mayor o menor el grado de perfección alcanzado por su esencia», págs. 13-14.

¹⁷⁵ Véase *supra* nota 43 de este capítulo cuarto.

¹⁷⁶ Según Macherey, la vinculación del amor con la generosidad sitúa el planteamiento de Spinoza más cerca de una ética heroica de inspiración laica antes que religiosa, y vinculada a una idea activa y comprometida de la generosidad que la convierte en virtud de beneficiosas consecuencias sociales. Considera la similitud con Descartes quien da una gran importancia a esta virtud en su obra *Las pasiones del alma*, si bien una diferencia crucial entre ambas visiones filosóficas reside en el papel de la voluntad. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 272-276. Asimismo véase *supra* capítulo tercero, apartado C.3., notas 277-278, y capítulo segundo, apartado C.2.2, donde trato de la generosidad en el libro *Las pasiones del alma* de Descartes.

¹⁷⁷ Jaquet denomina a esta acción de la generosidad «inteligencia gozosa de la necesidad», puesto que del conocimiento adecuado de la naturaleza de las cosas, solo pueden surgir amor y generosidad. Cfr. «La fortitude cachée» en *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, ob. cit., págs. 15-25.

Además, en el escolio explica otras razones por las que estos afectos son malos: denotan déficit de conocimiento e impotencia del alma. Y a esta serie de afectos negativos se unen también los siguientes: seguridad, desesperación, satisfacción e insatisfacción. Matiza el autor el porqué de esta lista. A primera vista, la seguridad y la satisfacción parecen buenas porque son afectos de alegría; sin embargo, para experimentarlos primero ha tenido que haber inseguridad y tristeza, es decir, esperanza o miedo, de ahí que no sean buenos. Spinoza concluye el escolio reafirmando el viejo ideal estoico de vivir bajo la guía de la razón, el cual implica no depender de la esperanza ni del miedo, no estar apegados a ellos y acceder al mayor dominio posible sobre la fortuna. De nuevo, nos ofrece reglas muy concretas para cambiar la forma de pensar y que redunden en una acción cada vez más racional y menos pasional.

Uno de los autores que más ha tratado la evolución del tratamiento de esperanza y miedo en las teorías políticas ha sido Bodei¹⁷⁸. Recordemos algunas de sus ideas referidas al filósofo holandés¹⁷⁹. Según Bodei, estos dos afectos adquieren en Spinoza un valor estratégico, ya que son clave para interpretar problemas, no solo éticos, sino también religiosos y políticos. Su carácter negativo estriba en su inestabilidad, la cual no genera hábitos o virtudes constantes, sino inquietud e indecisión por doquier, a la par que puede devenir en actitudes fanáticas o resignadas, todo lo contrario de la potencia virtuosa del individuo. Bodei resalta la diferencia con el planteamiento de Hobbes: mientras que en este último hay una visión instrumental de estos dos afectos, ya que son medios presentes muy útiles que usan el poder político o la imaginación individual para conseguir fines futuros más o menos positivos, en Spinoza el logro de grados cada vez mayores de potencia en el individuo los volverá inútiles. La relevancia del miedo y la esperanza en la reflexión filosófica proviene de su carácter universal y de su presencia omnímoda, en la psicología subjetiva, también en la dinámica social con todas las consecuencias implicadas en las cuestiones religiosas y políticas. Según Bodei, la vinculación de estos afectos que ofrece Spinoza le viene dada por la tradición historiográfica latina (Salustio, Tito Livio, Tácito), así como por la corriente estoica (Séneca) y la neoes-toica (Justo Lipsio). De esta manera, el filósofo holandés se convierte en gran enemigo, por un lado, de uno de los pilares del cristianismo, cual es la defensa de la esperanza como virtud unida a la fe, y por otro, del absolutismo político que se yergue sobre el miedo. Pero su crítica no se queda ahí, sino que también aparecen como telón de fondo en el blanco de sus ata-

¹⁷⁸ Cfr. Bodei, *Geometría de las pasiones*, ob. cit.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, págs. 73-82.

ques las teorías utopistas (*sub spe*) y las maquiavélicas (*sub metu*). Por último, Bodei nos recuerda que las resonancias de la doble condena espinosiana a la esperanza y al miedo se dejarán oír después en las voces de dos excelsos admiradores del autor: Goethe y Nietzsche.

En cuanto a la ambigüedad que reviste la esperanza, incluso el refranero popular nos advierte: «el que espera, desespera». La esperanza siempre indica una actitud apegada, ya sea interesada (obrar para conseguir algo), ya sea pasiva (sencillamente esperar un milagro). Es lógico y loable actuar para alcanzar los propios objetivos, pero cuando la espera del resultado pasa a ser tan importante, aquí ya hay apego, intento de control sobre los efectos de la acción. Las religiones orientales nos previenen sobre el peligro de aferrarse a los frutos del obrar, y frente a ello proponen el desapego. En cambio, en la mentalidad occidental, la interpretación del desapego iría por otros derroteros; por ejemplo, la ética autónoma kantiana basada en el deber, o —en un sentido bien distinto— la ética liberadora espinosiana basada en el desarrollo activo de la potencia. En la raíz de la acción virtuosa = fuerte, no se encuentran ni la esperanza ni el miedo, sino el amor intelectual, entendido como actitud no pasional, sino objetiva e impersonal. Mientras que miedo y esperanza provocan respuestas desproporcionadas, no ajustadas a la situación real, porque en ellos interviene la imaginación, cual caballo desbocado, encabritando o paralizando la propia personalidad. Sin embargo, ciertas dosis de ambos afectos, aunque sean pequeñas, son insoslayables en la condición humana¹⁸⁰. Y tampoco olvidemos que, indirectamente y en sistemas políticos imperfectos, pueden desempeñar un papel considerable en el mantenimiento del orden social¹⁸¹.

En esa misma línea apuntada de lo desproporcionado, se encuentran la sobrestimación y el menosprecio, que son siempre malos (E 4P48). Suponen un exceso alejado del ideal estoico de la mesura y la contención. Van en contra de la razón, puesto que no son objetivos y traslucen una implicación personal, entendida como energía afectiva descentrada que vela o nubla la justa apreciación de las cosas.

Otro efecto negativo de la sobrestimación es que convierte en soberbio al hombre que es sobrestimado (E 4P49). Este hecho es evidente en la mayoría de los casos; solo el hombre sabio podrá sustraerse a esta influencia. Aunque es muy difícil escapar de este hechizo, ya que alimenta lo más profundo del ego y lo engrosa, puesto que produce alegría y el convencimiento

¹⁸⁰ Macherey matiza que cierto grado de esperanza siempre está presente en una ética de la potencia y el despliegue de sus potenciliadas (el mundo de lo posible y de lo contingente), cual es la ética espinosiana. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 276-279.

¹⁸¹ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 434-436 y 517-519.

miento de que es cierta esa gran valoración que se hace de nosotros, debido a nuestro apego al yo. La mezcla de gloria vana y de ingenua credulidad adquiere consecuencias muy desestabilizadoras para el equilibrio afectivo.

Otro de los afectos que resulta en sí mismo malo e inútil para el hombre que se guía por la razón es la conmiseración (E 4P50). Y es malo porque implica tristeza. El efecto buscado por la conmiseración que es «librar de la miseria al hombre»¹⁸² puede ser conseguido a través de la sola razón, por tanto la conmiseración es inútil, y el hombre racional hará todo lo posible para no verse asaltado por este afecto.

En el esolio Spinoza explica el porqué de la inutilidad de la conmiseración y las trampas que encierra. La naturaleza sigue unas leyes imperturbables, así que de acuerdo con este determinismo lo que ocurre es porque tiene que ocurrir, obedece a ley. De ahí que nuestra actitud no ha de ser la de quien juzga, sino la de quien —al margen de los efectos— intenta obrar siempre el bien y ser feliz. Esa actitud es obligación moral y ontológica. En eso consiste obrar según los dictados de la razón. En cambio, cuando la conmiseración nos *agarra* por la vía emocional y nos invade la pena por el sufrimiento ajeno, nuestra acción —aunque humanitaria— estará nublada por el propio afecto, no brotará de la razón y puede verse engañada por la apariencia de sufrimiento y la manipulación. Aquí sí hay un guiño al estoicismo. En resumen, Spinoza defiende la ayuda al prójimo que surge de la razón y no de la conmiseración, y afirma que aquel que es incapaz de ayudar a los demás, ni por la razón ni siquiera por dicha conmiseración, es inhumano. Su realismo alejado de cualquier rigorismo fanático se manifiesta en esta concesión a la conmiseración presente e indirectamente útil en el caso de los hombres ignorantes¹⁸³. Incluso ese afecto graduado puede llegar a ser un factor de cooperación en una sociedad que todavía no ha alcanzado las formas políticas plenas de la liberación¹⁸⁴. No me detengo más en este asunto de la compasión que he tratado con anterioridad¹⁸⁵.

La aprobación es un afecto positivo ya que puede concordar con la razón, e incluso originarse en ella (E 4P51). Este afecto implica el reconocimiento de un bien objetivo que alguien ha hecho a otro. Dicho reconocimiento supone un conocimiento adecuado, acorde con la razón y se manifiesta como potencia (acción) del alma. Además, el hombre racional desea el bien, no solo para sí, sino también para los demás; de ahí que se alegre cuando vea que alguien hace el bien a un semejante, y esa alegría redundará

¹⁸² Cfr. E 4P50D, pág. 338 (SO 2, 247).

¹⁸³ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 287-288.

¹⁸⁴ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 435.

¹⁸⁵ Véase *supra* capítulo tercero, apartado C.2.1., y capítulo segundo, nota 221.

rá en un aumento de su propio *conatus*. La doble utilidad de este afecto reconducido por la razón es clara: aumento de potencia individual y fortalecimiento de lazos sociales armoniosos¹⁸⁶.

En el escolio Spinoza se refiere al afecto opuesto, la indignación, que es mala necesariamente. Y matiza —para que no haya malentendidos— que en el plano político, cuando el poder soberano castiga al individuo que ha cometido una injusticia contra otro, no hay indignación subjetiva ni odio, sino justa moralidad que busca el mantenimiento de la paz social.

Al igual que la aprobación, el contento de sí mismo puede originarse en la razón y entonces constituye el máximo contento que podemos alcanzar (E 4P52). Es claramente bueno al ir vinculado a la alegría y surgir de la razón. De esta manera el hombre se contempla a sí mismo y percibe adecuadamente las cosas que se siguen de su misma potencia de obrar, es decir, de su potencia de entender. El conocimiento adecuado es poder y la acción es comprensión; y ambas cosas son alegría para el individuo.

En el escolio concluye que este contento de sí es lo máximo a lo que aspira el hombre, es felicidad, aunque en ciertos casos no surgidos de la razón el contento de sí no sea tan positivo¹⁸⁷. Y esa felicidad será favorecida por las alabanzas (de ahí que nos guíe la gloria en la vida), y perturbada por el vituperio (por eso es tan difícil soportar las ofensas). Al unir el contento de sí con el conocimiento adecuado, Spinoza está atacando la humildad, el arrepentimiento, la soberbia, como vamos a ver a continuación.

La humildad no es virtud, ya que no se origina en la razón (E 4P53). La proposición es claramente anticristiana y prenietscheana. Esta consideración es coherente con su filosofía y con la valoración del *conatus* y el contento de sí. En concreto, la demostración es todo un prodigio de sabiduría y profundidad, amén de consistencia. La humildad es tristeza ante la propia impotencia. Pero esta percepción de uno mismo es incorrecta, puesto que no brota de la autocomprensión, sino de las resistencias externas que reprimen el propio obrar. Por tanto, la humildad no surge de la razón, y por eso es una pasión y nunca una virtud. Esta humildad supone valorar más lo externo que lo interno y darle a aquello un poder excesivo que no posee, ya que con esa pasión se debilita el *conatus* propio, y no se entiende adecuadamente la dimensión de la potencia personal. En reconocimiento

¹⁸⁶ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 288-291.

¹⁸⁷ Macherey analiza la cadena de proposiciones del Libro Tercero relacionadas con este afecto, vinculado a una cierta inestabilidad (va unido a la alabanza y a la esperanza), fruto de los mecanismos miméticos; aunque es posible reconducirlo a un origen racional y transformarlo en el máximo contento de sí al que puede aspirar el hombre, como queda demostrado en esta proposición. *Ibid.*, págs. 293-294.

de nuestros límites en cuanto que somos parte de la naturaleza no es signo de humildad ni de impotencia.

Al igual que la humildad, el arrepentimiento tampoco es una virtud y quien padece de arrepentimiento es doblemente miserable e impotente (E 4P54). Esta aseveración seguramente la habría suscrito Nietzsche con alegría. No hay errores en la acción humana, solamente aprendizaje, efectos que se siguen de causas. Por eso, arrepentirse de lo ya sucedido es un gasto energético inútil y debilitante, que se añade a la debilidad inicial que nos llevó a realizar determinada acción. Además, esta idea se encuentra en estrecha conexión con el determinismo del autor: ¿por qué arrepentirse de lo que ha ocurrido de modo necesario?

En el escolio, ofrece importantes matizaciones acerca de la utilidad que, sin embargo, pueden proporcionar estos dos últimos afectos tratados (humildad y arrepentimiento), junto con esperanza y miedo. Puesto que los seres humanos en pocas ocasiones se dejan guiar por la razón, estos cuatro afectos podrán ser de un mal, el menor. Incluso permiten que se consolide un vínculo social que hace posible el gobierno. Nos llegan ciertos ecos de Hobbes o de Maquiavelo a través de una de las frases del escolio: «El vulgo es terrible cuando no tiene miedo»¹⁸⁸. Asimismo Spinoza se refiere a raíces bíblicas y a la labor de los profetas que recomendaban vivamente como virtudes los anteriores afectos. Y el último argumento de peso para defender estas pasiones es que facilitan que el pueblo alcance el siguiente grado en su progreso hacia una democracia libre, bajo la guía de la razón, aunque la concesión a esta dimensión de pasionalidad humana resulta también una clara conciencia de los límites del democratismo y de la existencia de ciertas diferencias entre el sabio y los ignorantes en el camino de liberación¹⁸⁹. Sin embargo, al menos esta situación de debilidad en que colocan al individuo todos estos afectos, le convierte en receptivo y comprensivo hacia otras verdades que realmente puedan ayudarlo¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Cfr. E 4P54S, págs. 342-343 (SO 2, 250).

¹⁸⁹ Cfr. Vidal Peña, en nota de la edición de la *Ética* que estoy citando, ob. cit., p. 342. Asimismo, cfr. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, ob. cit. e *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 435. Macherey trata de armonizar estas posibles interpretaciones entre la diversidad de caminos de liberación con el progreso ético hacia el ideal común de vida racional: «Es pues una misma perspectiva de felicidad la que es ofrecida a todos los hombres sin excepción, incluso si ellos no acceden a ella según modalidades estrictamente equivalentes». Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 303.

¹⁹⁰ El cristianismo ha insistido en innumerables ocasiones en el estado de contingencia de las criaturas, que propicia la apertura a lo divino y la actitud de confianza. Por supuesto que la perspectiva imanentista de Spinoza se halla totalmente alejada de la trascendencia que predica esa religión. Para la relación paradójica entre la omnipotencia divina y la contingencia humana en el cristianismo, véase el caso paradigmático de Job y el análisis tan sugerente

Consecuencias extremas de la autoestima y del menosprecio son la soberbia y la abyección en sus grados más altos, que reflejan la mayor ignorancia que se posee de uno mismo (E 4P55). El exceso en sus dos vertientes surge del desconocimiento de lo que uno verdaderamente es, e implica un desajuste más o menos grave de valoración. Creerse más o menos de lo que se es, significa ignorarse a sí mismo y dificultar el desarrollo auténtico de lo que cada uno puede desplegar en función de su potencia. En estas percepciones desviadas que dan como fruto la soberbia y la abyección, la lente del conocimiento no es la adecuada para ver y comprender. Quizás uno se vea demasiado cerca o demasiado lejos, pero no desde la distancia objetiva pertinente; de ahí las malformaciones perceptivas y cognoscitivas que surgen en cascada imparable hasta que se desatan las pasiones: la percepción nos lleva a un pensar-sentir que nos condiciona para seguir percibiendo de esta manera. Se crea así un círculo vicioso del que es muy difícil salir, porque se convierte en un circuito cerrado en el que nos vemos atrapados al disminuir nuestro grado de potencia. La lente perceptiva desencadena las emociones, por eso es preciso ajustar esa lente a fin de que enfoque adecuadamente las cosas: tenemos que elevar la frecuencia de nuestra potencia para depurar la visión y sintonizar con el afecto activo correspondiente.

Soberbia y abyección no solo son signo de ignorancia, sino también de la mayor impotencia del ánimo (E 4P56). Bastantes proposiciones dedica Spinoza a explicar la inutilidad de los excesos pasionales, especialmente de la soberbia. Parece ser que esta pasión era todo lo contrario a su carácter y que tuvo que sufrir en carne propia los efectos nefastos de la soberbia ajena, ya desde la comunidad judía, ya desde el entorno político calvinista de la Holanda de la época¹⁹¹. La abyección y la soberbia, al basarse en la ignorancia, tienen como consecuencia un alejamiento de la razón y de la virtud y de su fundamento; de ahí que revelen la propia impotencia. Además, estas dos pasiones tan fuertes arrastran a todas las demás —como afirma en el corolario—, ya que el individuo debilitado es presa fácil de las otras pasiones.

En cuanto a la cura, Spinoza mantiene en el escolio que resulta más sencillo corregir la abyección (basada en la tristeza) que la soberbia (basada en la alegría, y más fuerte por tanto), pues dada la dinámica pasional, la

que hace Jung en su libro *Respuesta a Job*, México, FCE, 1992 (ed. original, 1952). En cuanto a la relación más bien indirecta de Spinoza y Jung, véase el artículo de Miguel Salmerón Infante, «El acervo filosófico de lo 'inconsciente' colectivo en Jung», *Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica*, vol. 25, núm. 70, 2004, págs. 603-618. Salmerón plantea la relación de Jung y la filosofía desde dos perspectivas: la influencia de filósofos como Leibniz, Spinoza, Kant y Schelling en su obra y las resonancias de las ideas de Jung en algunas corrientes filosóficas actuales como la Escuela de Fráncfort.

¹⁹¹ Véase *supra* capítulo primero, apartado B.

imaginación tiende de manera natural a proyectar situaciones más favorables que negativas¹⁹².

La soberbia es contraria a la generosidad y quien es soberbio gustará de la presencia de parásitos y adúladores y odiará la de los generosos (E 4P57). El soberbio necesita continuamente alimento para mantenerse en sus trece, porque si no, su burbuja ilusoria se desinfla. Precisa que le reafirmen en su creencia a fin de que esta no se desmorone, y para ello utilizará a los adúladores, no así a los generosos que le manifestarán la valoración correcta.

En el escolio el filósofo se extiende acerca de los males de la soberbia, acompañada de presto por todos los afectos, excepto por el amor y la misericordia. La soberbia implica una falsa autoestima y va en detrimento de la estima ajena, porque se infravalora a los demás. Después de definir la abyección, Spinoza prosigue arremetiendo contra el soberbio, al que acusa de envidioso y habitado por el odio, a la par que necio y loco¹⁹³. Por otro lado, los abyectos se hallan dominados por la tristeza y la envidia; en esto último se parecen a los soberbios. Sus comentarios tan sutiles son dignos de la mirada indagadora que ofrecerá siglos más tarde el psicoanálisis.

Puesto que se ha detenido en la descripción de estas pasiones nocivas, se justifica a continuación ante posibles críticas sobre su insistencia en los afectos malos, repitiendo su declaración de intenciones del prefacio a la Tercera Parte: él estudia con objetividad los afectos, señalando los útiles y los dañosos a los hombres, al igual que se estudian las demás cosas naturales. Hace hincapié en que los afectos son naturales, manifiestan la potencia creadora de la naturaleza, aunque no reflejen la potencia humana. De ahí que sean igualmente dignos de estudio que otros productos naturales que nos agradan.

Y para acabar este periplo iniciado en la Proposición 38, examinando qué afectos son discordantes con la razón y cuáles, en cambio, pueden ar-

¹⁹² Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 307-308.

¹⁹³ Hay aquí una cita implícita de Terencio, *Eunuco*, V, 254, como nos informa Domínguez en una nota en su edición de la *Ética* en Trotta, ob. cit., pág. 283. La cita latina exacta nos la ofrece Macherey en nota al pie: *ex stulto insanum faciunt*. Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 309. Como ya vimos en el capítulo primero, el estudioso que más y mejor ha indagado en las fuentes clásicas de Spinoza a través del análisis de citas textuales directas e indirectas es Akkerman en «La pénurie de mots de Spinoza», ob. cit. Akkerman sostiene que gracias a la influencia de Van den Enden, Spinoza conoció muy bien obras de teatro clásico, entre ellas las de Terencio; defiende la hipótesis de que el filósofo conocía bien cuatro de las seis comedias de Terencio, especialmente el *Eunuco*, y que a lo largo de toda su vida recordaba fragmentos de memoria. También véase *supra* capítulo primero, apartado B.2.1.

monizar con ella, Spinoza culmina con la gloria, la cual es un afecto valioso que puede llegar a surgir de la razón (E 4P58)¹⁹⁴.

En el escolio distingue la gloria vana de la auténtica. La primera se basa en la opinión del vulgo, de ahí que sea dependiente e inestable. Además, esta búsqueda constante del reconocimiento mundano produce competencia entre los hombres y rivalidad a la hora de conseguirlo. A la postre ocasiona más daño que otra cosa, y se convierte en nada. Acerca de la gloria auténtica que emerge de la razón no nos dice en el escolio otra cosa, pero se pueden ver ciertas concomitancias con el afecto del contento de sí, tratado en la P52, aun siendo afectos diferenciados. Macherey analiza en detalle estos aspectos y añade que Spinoza realiza una especie de rehabilitación racional de la gloria, vinculándola a la honestidad¹⁹⁵. A continuación, el filósofo trata sobre la vergüenza, que se asemeja a la conmiseración en cuanto no es una virtud, pero también es buena porque indica en quien la padece deseos de mejorar y ser más honesto; y asimismo la compara con el dolor que puede ser positivo en la medida que refleja que la parte afectada sigue con vida. Aunque la vergüenza sea signo de tristeza, es más perfecto el hombre vergonzoso que el desvergonzado, ya que este último no alberga en sí ningún deseo de mejorar. La concesión a ciertas debilidades humanas que, sin embargo, nos alejan de la barbarie y nos aproximan —sin serlo— a la vía racional, manifiesta el sentido común y el realismo del autor, ajenos a un rigorismo moralizante.

Spinoza concluye este apartado del Libro Cuarto, en el que ha tratado de los afectos de alegría y de tristeza, hablando acerca de los deseos, que también pueden ser buenos o malos, en función del tipo de afecto del que surjan. En realidad, todos estos deseos son ciegos e irracionales al nacer de pasiones, entonces, ¿qué utilidad tienen? Y aquí Spinoza anticipa lo que va a tratar en el siguiente apartado de esta Cuarta Parte. Dichos deseos no serían útiles si el hombre fuera única y exclusivamente racional, pero puesto que no es así, y la razón se halla con serias dificultades a la hora de regir el comportamiento humano, habrá que buscar cómo puedan ser útiles para el funcionamiento de la propia razón. La ambigüedad de los afectos

¹⁹⁴ Para ver el cuadro completo de la clasificación de los afectos de esta serie proposicional (P41-P58) que realiza Matheron, cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 518. Ya hemos comentado que los criterios clasificatorios del estudioso francés son los siguientes: vida individual e interhumana, por un lado; y pasiones buenas por ellas mismas que se pueden transformar en afectos activos (ya sean siempre buenas, ya sean algunas veces excesivas), y pasiones malas por ellas mismas y contrarias a la razón (ya sean siempre malas, ya sean algunas veces indirectamente buenas), por otro. Y también págs. 434-436. Véase *supra* en este capítulo cuarto, notas 79, 164, 181 y 184.

¹⁹⁵ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 314-316.

de cara a la utilidad humana es patente, por ello se impone una actitud prudente y mesurada para sacar el máximo provecho a esa inestabilidad¹⁹⁶. Y a partir de esta proposición nos vamos a enfrentar al gran problema que planteábamos al comienzo del ensayo: ¿es posible transmutar afecto en conocimiento adecuado?, y si lo es, ¿cómo lo resuelve Spinoza? Adentrémonos en esta apasionante aventura, clave del proyecto de liberación y que —bajo ciertos códigos— se conoce como batalla con uno mismo (el lado instintivo, emocional, *oscuro*), para alcanzar el equilibrio, la serenidad y, al mismo tiempo, desarrollar todas las potencialidades: *llegar a ser lo que uno es*.

B.4. LA GUÍA DE LA RAZÓN SOBRE EL DESEO (E 4P59-P66)

Seguir la guía de la razón permite transformar la pasión en acción, encauzando adecuadamente el deseo en función de la utilidad del hombre entero, y viviendo la temporalidad como un puro presente de inmanencia viva, consciente y actuante, sin dejarse llevar por el miedo ni por un aparente conocimiento del mal, sino por una sabia dilación de impulsos y un cálculo sopesado de consecuencias en aras de conseguir la mayor utilidad posible. Desde la Proposición 59 a la 66, Spinoza nos va a ofrecer un aquilatado compendio de estrategias, lógicas y coherentes con su sistema, para que la razón guíe el proceso que culminará en la libertad, mejor dicho, en grados cada vez mayores de liberación frente al mundo pasional.

Comienza esta serie deductiva con una proposición clave de esta Parte Cuarta y de toda la *Ética* para el asunto que nos ocupa: todas las acciones causadas por la pasión pueden ser producidas por la razón, sin residuo pasional (E 4P59). Proposición paradójica y de difícil interpretación, de ahí que Spinoza recurra a dos demostraciones (la primera, hartamente extensa) y a un escolio en el que explica un ejemplo para apoyar las anteriores afirmaciones. Sigamos cautelosamente el proceso demostrativo.

Seguir los dictados de la razón es seguir la necesidad de nuestra naturaleza considerada en sí misma. ¿Qué ocurre entonces con los tres afectos básicos, tristeza, alegría y deseo? La tristeza es mala porque disminuye la capacidad de obrar, pero se refiere a una capacidad de obrar que ya existe y

¹⁹⁶ *Ibid.*, págs. 318-324. Macherey señala que hasta ahora (P40-P58), Spinoza se ha centrado en un punto de vista ético al tratar de los afectos como estados del alma internos que manifiestan la potencia del *conatus* desde la alegría o la tristeza, pero que a partir de P58 el autor va a adoptar un punto de vista más externo al examinar las acciones que brotan de los deseos, y en este sentido buscar conductas que vayan de grados de menos pasión a más razón.

que puede ser guiada por la razón. Si uno es capaz de entristecerse en mayor o menor medida, también es capaz de obrar sin ese lastre emocional, y la energía consumida por ese afecto se vería libre para ser empleada en una más potente actividad. Por tanto, la tristeza no sería necesaria en acciones que pueden ser producidas por la razón. Respecto a la alegría, el autor diferencia la mala (disminuye o impide nuestra capacidad de actuar) de la buena (aumenta esa misma capacidad y concuerda con la razón). En ambos casos se demuestra la proposición precedente. Incluso, en el caso de la alegría buena, si el hombre comprendiera adecuadamente, sus acciones brotarían de la razón, gozosa en este caso, y no de la pasión, y además, su potencia de obrar se vería aumentada. Para este último argumento, Spinoza emplea el condicional y no el presente. Estamos hablando aquí de la posibilidad de canalizar la energía afectiva —en concreto, la alegría— hacia una acción racional, adecuada y doblemente potente gracias a la suma de lo afectivo y lo racional. Es esta una de las posibles soluciones que nos va a ofrecer el autor en la Parte Quinta: aunar fuerzas aparentemente contradictorias (afecto y razón), y que puedan ser adecuadamente enfocadas para conseguir la misma acción, pero de modo más eficaz y potente. Se trata de actuar con toda la potencia de que es capaz nuestro ser, y no con nuestro ser dividido: enfocar toda la energía hacia un objetivo como hace el arquero con la diana¹⁹⁷, y llevar siempre el timón desde la razón, para que el caudal afectivo no se desborde ni se desvíe de la dirección de nuestro *conatus*. Y por último, nos habla del deseo, que se identifica con el esfuerzo de actuar; *ergo*, también le sirve la anterior demostración.

En la segunda demostración utiliza la distinción entre acciones en sí mismas (que no son ni buenas ni malas), y los afectos que ponemos en ellas, que sí pueden ser malos. Por tanto, a las acciones a las cuales nos guían afectos negativos, podemos también ser llevados por la razón. Q.E.D. Puesto que esta última afirmación sigue resultando extraña y produce perplejidad, Spinoza recurre en el escolio a un ejemplo: la acción de golpear —en sí misma neutra— puede servir para descargar un afecto malo (ira, odio), o puede servir al conocimiento racional y ser un reflejo de la capacidad humana de actuar y de la constitución de la propia naturaleza (levantar el brazo, cerrar el puño, mover el brazo de arriba abajo). La dife-

¹⁹⁷ Eugen Herrigel en su maravilloso libro sobre el arte del tiro con arco nos explica desde su experiencia personal la significación profunda que este arte tiene como una de las formas de práctica del zen, y la importancia de conseguir un estado de conciencia de suma atención y presencia lúcida para alcanzar la diana física y espiritual. Cfr. *Zen en el arte del tiro con arco*, con una introducción de Suzuki, Buenos Aires, Kier, 1999 (ed. original, 1948). Véase asimismo la obra de obligada referencia de Ananda K. Coomaraswamy, *El tiro con arco. Simbolismo y metafísica*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 1996 (ed. original, en *Arts Islámica*, X, 1943, págs. 104-119).

rencia estriba en que las acciones pueden unirse a imágenes confusas o a imágenes concebidas clara y distintamente. Y concluye el escolio con la misma afirmación —esta vez referida al deseo— con que había terminado el escolio de la proposición anterior, anticipando al mismo tiempo el contenido de la P60: ¿por qué un deseo surgido de la pasión es ciego?

Macherey no escatima en sutilezas a la hora de interpretar la P59 y aporta lo siguiente: en vez de producir acciones con afectos, primero démonos cuenta de que son independientes de los afectos, y segundo, produzcámoslas solo con la razón (un programa de terapéutica racional de los afectos)¹⁹⁸.

Pienso, en cambio, que las acciones se pueden producir con la suma energética de ambos, aunque los afectos han de ser depurados y convertidos en combustible de la potencia racional, pero no eliminados; y sostengo que Spinoza iba más en esta línea. El ideal utópico es que toda la energía afectiva sea transmutada en acción racional, sin embargo, esto no es posible en el ser humano corriente (no sabemos qué grado de liberación han alcanzado los sabios e iluminados que nos hablan del desapego y de un nuevo estado de conciencia «más allá del bien y del mal»). Por tanto, solamente se pueden conseguir en ese proceso niveles cada vez mayores, aunque provisionales. La peculiaridad humana viene también de su fondo afectivo abismal (no somos ángeles), y la idiosincrasia propia de su evolución liberadora tiene que contar con esa dimensión emocional para metabolizarla. La libertad surge de la totalidad integrada y no de las esquizofrenias represoras de ascetismos estoicos o religiosos. En esto sí que anticipa Spinoza las corrientes de la sospecha (Nietzsche, Freud), incluso cierta idea de individuo completo o unificado que también aparece en Jung —aunque desde visiones del pensamiento muy diversas en este caso, y con diferencias fundamentales entre el proceso de individuación junguiano a través de su peregrinar alquímico y simbólico por los arquetipos en pos del sí mismo¹⁹⁹, y las transiciones entre los tres géneros de conocimiento en el filósofo holandés. Podemos preguntarnos si el amor intelectual del que nos hablará Spinoza en el Libro Quinto puede ser el trasunto en el plano filosófico de ese nuevo estado de conciencia liberada, desde códigos de pensamiento racionales, inmanentes y expurgados de toda raíz religiosa. Avanzo que mi respuesta es afirmativa en este sentido, y considero que precisamente esta es una de las grandezas intelectuales de Spinoza: adelantarse al camino evolutivo de la especie humana en el plano de la conciencia. Ese nuevo estado anhelado y buscado tendrá las notas más eficaces y armónicas de

¹⁹⁸ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 325-336.

¹⁹⁹ Véase *supra* apartado B.3. de este capítulo cuarto, nota 190.

emocionalidad y racionalidad: presencia atenta, percepción lúcida y objetiva, comprensión fluida y amplia del hecho singular y su interconexión con otros elementos, plenitud, gozo sostenido y vibrante (sin ser excesivo, sino manteniendo un mismo nivel de resonancia), conciencia de completud y de sentido, obrar lógico y ajustado a la situación y al momento. Y todos hemos sentido esos instantes en nuestra vida. Pero para alcanzar ese sereno gozo hay que seguir estrategias que broten del verdadero conocimiento y sean experiencia vivida. ¿Qué hacemos con el deseo? Spinoza nos da claves a continuación.

El deseo nacido de alegrías o tristezas parciales, por no referirse a todo el cuerpo, no cuenta con la utilidad del ser humano entero (E 4P60). De nuevo el filósofo apela a la totalidad del hombre y critica su fragmentación. Si el afecto se refiere solo a una o a varias partes del cuerpo, es malo por su parcialidad, confusión e incertidumbre; si el afecto nos afectara completamente, ya no sería solamente afecto sino naturaleza humana plena y potenciada, es decir, *razón afectiva*, según mi interpretación. Pero el afecto solo incide en ciertas partes creando un desequilibrio, por exceso o por defecto, que nos saca de nuestro auténtico ser. Por eso, habría que llevar ese toque energético a todo el cuerpo y así metabolizarlo en nosotros mismos, transmutarlo en esa razón plena a la que acabamos de referirnos.

El ejemplo que nos propone el autor en la demostración es claro: robustecer una parte del cuerpo a costa de las otras, resulta inútil al cuerpo considerado como integridad. Y en el escolio matiza la misma idea con el ejemplo esta vez de la alegría, que también actúa parcialmente y se halla enfocada —al igual que los deseos más fuertes— en lo inmediato y no en un mayor bien futuro. Constatamos siempre unido el deseo a la temporalidad. La ascensión de niveles de liberación, de grados de conocimiento, implica visiones más amplias y una mayor actualización de potencias humanas: la racionalidad supone una afectación de más partes de nuestro ser que la pasionalidad, y no digamos ya el amor intelectual de Dios, que sería nuestro ser, utilizado, potenciado al completo y con una visión tan amplia cual es la percepción-comprensión *sub specie aeternitatis*.

Frente al deseo parcial, pasional, se encuentra el deseo racional que no puede albergar exceso (E 4P61). Ya ha quedado establecido que el deseo —considerado de modo absoluto— es la esencia o naturaleza del hombre, y el deseo racional surge en la medida en que somos activos, obrando desde el conocimiento adecuado o racional. Y este último tipo de deseo no puede ser excesivo, puesto que tampoco la naturaleza humana puede excederse a sí misma. La demostración por reducción al absurdo es clara.

A partir de aquí y en este sabio magisterio que la razón ha de ejercer sobre el deseo, pero con la reciprocidad del mutuo enriquecimiento entre maestro y discípulo, Spinoza se va a centrar de nuevo en la temporalidad y

en sus relaciones con el conocimiento, ya que el verdadero conocer lleva vinculadas una justa comprensión del tiempo y una adecuada valoración de las cosas, más allá del imaginario eje miedo-esperanza.

Cuando el alma conoce según la guía de la razón, las ideas de las cosas futuras le afectan igualmente que las ideas de cosas pasadas o presentes (E 4P62). A la luz de la razón no existe el tiempo, o mejor aún, es irrelevante a la hora de conocer, puesto que pasado y futuro son, en el fondo, presente y no pueden ser otra cosa más que eternidad o necesidad (como reza en la demostración).

En el escolio el filósofo explica que un conocimiento adecuado acerca de la duración de las cosas nos permitiría elegir más sabiamente en el presente, rechazando lo aparentemente bueno pero malo en un futuro. Sin embargo, no somos videntes, y acerca de la duración únicamente poseemos un conocimiento inadecuado, ya que se basa en la imaginación, al igual que nuestro conocimiento del bien y del mal, que es abstracto, y nuestro entender acerca de la conexión de las causas. Por eso, nuestra apetencia de algo futuro, en función de este conocimiento confuso, puede ser fácilmente eliminada por la apetencia de algo presente. De esto mismo ya había hablado en E 4P16. El componente imaginario que sustenta las nociones de bien y mal resta fuerza al conocimiento acerca de las cosas futuras para otorgársela al de las presentes.

Macherey señala al respecto que Spinoza va a dar cuenta en las proposiciones siguientes de estos interrogantes: ¿cómo otorgar al conocimiento verdadero del bien y del mal la fuerza de convicción que permita que prevalezcan los bienes ciertos sobre los inciertos?, ¿cómo pasar del conocimiento verdadero del bien y del mal a la idea adecuada de la necesidad y de la eternidad?²⁰⁰ Esta transición que ya aparece de alguna manera en este Libro Cuarto constituye una de las cuestiones cruciales del Libro Quinto, donde el autor trata del tercer género de conocimiento²⁰¹.

Para Matheron, la clara oposición entre deseo pasional y deseo racional que nos ofrece Spinoza en esta serie proposicional (P60-P64), se puede concretar en tres aspectos: el deseo racional no puede ser excesivo, no superpone las cosas presentes a las futuras y no nace de un sentimiento negativo como el pasional, sino positivo²⁰².

Siguiendo con la trama tiempo-afectividad-imaginación que sustenta las motivaciones humanas, Spinoza se muestra contundente a continuación con los comportamientos hipócritas. Toda actuación surgida del mie-

²⁰⁰ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 354.

²⁰¹ *Ibid.*, págs. 344-354.

²⁰² Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 522-523.

do es pasional e irracional, aunque implique hacer el bien para evitar el mal (E 4P63). Me viene a la memoria aquel viejo adagio sufi: «Hacer simplemente el bien a un malvado puede ser lo mismo / que hacer el mal al bondadoso»²⁰³. El miedo nunca genera una acción impecable, eficaz, sino que provoca efectos no deseados y también injusticia. La demostración es bien sencilla y conclusiva: los afectos guiados por la razón solo pueden ser los de alegría y de deseo, y no los suscitados por el miedo.

En el escolio critica a los supersticiosos, que fijan más su atención en el lado negativo que en el lado positivo del hombre y pretenden controlar la conducta, la propia y la ajena, mediante el miedo, para igualar a todos por el mismo rasero y convertirlos en miserables. Incluso, por esta actitud resultan molestos para las demás personas. A continuación el filósofo inserta un corolario para insistir en la importancia del *conatus* directo hacia el bien: el deseo racional persigue el bien de modo directo y huye del mal. La búsqueda del bien ha de ser algo inmediato, sin ningún tipo de desvío ni recoveco. La acción centrada, que brota de la razón, nos lleva a él sin más complicaciones, e indirectamente nos hace huir del mal. Según lo demuestra el autor, el deseo basado en la razón supone el conocimiento del bien, pero no del mal (aquí anticipa la proposición siguiente). Y para completar el corolario nos pone los ejemplos del enfermo y el sano, y el juez que dicta sentencia: el enfermo come basándose en el temor, el sano disfruta de la comida sin pensar en la muerte; el juez ha de dictar las condenas a muerte, no con odio o ira, sino cumpliendo su deber racional en el Estado²⁰⁴.

De estas palabras de Spinoza brota su estrategia cual piedra angular en el dominio de los afectos: centrarse en la acción, en la potencia, en la virtud, en la razón, en la alegría, en todas las manifestaciones del bien; y de ahí derivará el alejamiento del mal, de la ignorancia y la servidumbre. No se trata de luchar contra lo negativo porque es una forma de alimentarlo, sino de enfocar todo el ímpetu en la dimensión positiva, potente, que es la verdaderamente real. La apuesta fuerte es no dejarse arrastrar por esa visión moralista, parcial y dual, que juzga todo en función de dos términos correlativos (bien y mal), en la cual, de alguna forma, la comprensión del bien se halla supeditada a la del mal. La realidad no se encuentra sometida a esa oposición maniquea, sino que son los grados deficitarios de nuestro conocimiento los que imponen esa manera de valorar.

²⁰³ El aforismo pertenece a uno de los más grandes autores del sufismo persa, Saadi de Shiraz (1213-1291), que, por cierto, era uno de los poetas persas más apreciados por Goethe. Cfr. Idries Shah, *El camino del sufi*, Buenos Aires, Paidós, 1978 (ed. original, 1968), pág. 106.

²⁰⁴ En aquella época la pena de muerte era algo natural y plenamente admitido, sin ningún tipo de cuestionamiento.

Macherey es explícito cuando interpreta el sentido de esta inversión y de sus profundas consecuencias éticas:

El corolario de la proposición 63, sobre la base de esta crítica del conocimiento del bien y del mal que procede de la idea del mal a la del bien subordinando la segunda a la primera, desarrolla la tesis positiva siguiente: para que los comportamientos humanos tengan un valor racional, es necesario que, al precio de una completa inversión de tendencia, sean dirigidos directamente (*directe*) por la consideración del bien, sin que esta sea sesgada por la mediación de la idea del mal. Dicho de otro modo, es desde el bien al mal como es necesario razonar, y no desde el mal al bien, siendo la primera vía la de la actividad y la segunda la de la pasividad²⁰⁵.

La única forma de hacer metafísica profunda y acercarse a la felicidad es escoger la vía positiva de la potencia, la acción, la alegría, la visión que intenta cobijar la vida cotidiana bajo la luz del bien, y en la dirección del conocer que pretende alcanzar el sentido de la realidad. Spinoza iba en esa línea, no cabe duda. Y la siguiente proposición nos lo confirma.

El conocimiento del mal es conocimiento inadecuado (E 4P64). El mal es incognoscible como tal, porque implica un déficit de ser, y el conocimiento adecuado va unido a la plenitud del ser. Nunca se puede acceder al mal a través de la razón. Según Spinoza, el mal va unido a la impotencia, a la tristeza, todo ello alejado de la esencia de nuestro ser, el *conatus*.

En el corolario dictamina acerca de la situación ideal que podría darse en el plano cognoscitivo: el mal brota del desconocimiento, ya que si el hombre solo poseyera ideas adecuadas, no podría hacerse ninguna idea del mal. Pero como hay tantas cosas que desconocemos, recurrimos a esa noción cuando la frontera del entender se detiene. La comprensión, en cambio, amplía fronteras y nos hace ver *sub specie aeternitatis*. Y esa experiencia de la comprensión nos libera, desata todos los nudos de la negatividad. Esta interpretación racionalista del autor acerca del problema del mal va más allá de una actitud de ingenuo optimismo, que algunos han querido ver como uno de los principales escollos de las filosofías racionalistas e idealistas que culminan en Hegel. Tampoco nos sirve la simplificación de que Spinoza niega la negación y Hegel la subsume en el momento sintético a través de la dialéctica. El asunto no es menor en absoluto: el *mysterium iniquitatis* constituye una de las grandes cuestiones teológicas, filosóficas y éticas. Spinoza no pretende eliminarlo de un plumazo desde su sistema,

²⁰⁵ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 358-359.

sino que quiere contemplarlo desde otra perspectiva, una visión nueva, amplia, que desenmascare los prejuicios y condicionamientos que operan detrás de las tradiciones religiosas y filosóficas, y al mismo tiempo, nos haga lúcidos acerca de los mecanismos imaginativos e ignorados que subyacen tras las nociones de 'bien' y 'mal'.

Es en la correspondencia con Willen van Blijenbergh donde Spinoza aborda con más detalle el problema del mal²⁰⁶. Al principio, confiado ante el gran interés de su corresponsal por las cuestiones filosóficas, y haciendo gala de una actitud amistosa hacia quien también parece pretender la búsqueda de la verdad (luego se desengañará debido a la cerrazón del calvinista Van Blijenbergh), Spinoza se lanza a explicar sus ideas: el mal no es algo

²⁰⁶ Spinoza mantuvo correspondencia entre 1664 y 1665 con este comerciante calvinista aficionado a la filosofía, que después escribiría en contra de las obras del filósofo judío. Se han conservado cuatro cartas del calvinista al filósofo y otras cuatro de respuesta de este a aquel. Véase *supra* capítulo primero, apartado B.4.3., apartado B.4.4, apartado C, notas 147, 178. Cfr. Ep 18-24 y 27, págs. 161-217 y 221-222 (SO 4, 79-157 y 160-162). También en su Carta de 1676 a Oldenburg, Spinoza trata de este asunto, insistiendo en la diferencia de la visión divina (ley de necesidad) y la visión humana basada en el bien y mal relativos; para ello se sirve del famoso ejemplo del alfarero y la arcilla: «Lo que dije en mi carta precedente, que somos inexcusables, precisamente porque estamos en poder de Dios como el barro en manos del alfarero, quise que se entendiera en el sentido siguiente: que nadie puede reprochar a Dios que le haya dado una naturaleza débil o un espíritu impotente... Puesto que a la naturaleza de cada cosa no le corresponde nada más que lo que se sigue necesariamente de su causa próxima». Cfr. Ep 78, pág. 403 (SO 4, 326). Cfr. *Las cartas del mal*, Buenos Aires, Editorial Caja negra, 2006. En esta edición la presentación corre a cargo de Florencio Noceti, el cual nos ofrece un acercamiento muy peculiar y quizás poco fidedigno a la biografía de Spinoza, interpretada con un excesivo sesgo ideológico. Noceti detecta en esta correspondencia, más allá de la cuestión ontológica, un debate político entre los dos interlocutores-opositores, en este caso. (Para comentar esta visión, además cfr. Noceti, «Spinoza militante» en *Spinoza Tercer coloquio*, Diego Tatián (comp.), Córdoba, Editorial Brujas, 2007, págs. 175-182). La edición de *Las cartas del mal* se completa con un interesante apéndice final que incluye los comentarios de Deleuze a esta correspondencia. Según la peculiar interpretación que Deleuze realiza de la filosofía de Spinoza, el mal solo se daría en el tercero de nuestros tres componentes, es decir, en «las partes extensivas que definen nuestra existencia en la duración, y que pertenecen a nuestra esencia como la realización de esta o aquella relación propia (al igual que las afecciones exteriores que satisfacen nuestro poder de afección)», pág. 98. Los otros dos componentes de los tres aludidos serían: «primero, nuestra esencia singular y eterna; segundo, nuestras relaciones características (de movimiento o de reposo), o nuestros poderes de afección, que también son verdades eternas»; pág. 98. Deleuze analiza en detalle el modelo del envenenamiento o intoxicación que el propio Spinoza nos ofrece a fin de explicar el problema del mal, y concluye que la solución definitiva de Spinoza se nos da en E 5P38-P40: cuantas más ideas adecuadas poseamos y mayor alegría experimentemos, mayor será la parte eterna y menor la parte que perece. Asimismo, cfr. Deleuze, *En medio de Spinoza*, ob. cit., págs. 113-210, que incluye las clases tituladas: «Introducción al problema del mal. La enfermedad de Adán y el primer esfuerzo de la razón», «El estatuto de los modos y el problema del mal. Tipología de las enfermedades» y «El criterio ético de lo malo y lo bueno. Discusión sobre el simbolismo».

positivo, no corresponde a ninguna esencia, sino que es la privación de un estado más perfecto en relación al entendimiento humano que no al divino; y la privación como tal consiste en un modo de pensar que surge al comparar las cosas entre sí gracias a la imaginación, y que ignora la necesidad o *decreto divino* que rige la naturaleza. Esta misma idea del mal como privación ya aparecía en sus obras tempranas: *Principios de filosofía de Descartes* (PPC) y *Pensamientos metafísicos* (CM), que constituyen precisamente los libros objeto de curiosidad y crítica por parte de Blijenbergh²⁰⁷.

Un estudioso espinosista como Manfred Walther ha destacado la relevancia de esta correpondencia para entender la filosofía de Spinoza y la perplejidad que podía producirle a su interlocutor, Blijenbergh, y a su sentido común atado a la moral tradicional que representa²⁰⁸. Walther apunta que, más allá de la interpretación al uso que ve al filósofo reaccionando con incomodo y fastidio ante cierto fanatismo religioso de Blijenbergh, hay que tener en cuenta que los argumentos del contrincante no resultaban tan banales y ponían en tela de juicio algunas dificultades del sistema ético del filósofo holandés. Por ello, Walther concluye que estas cartas sirven por un lado, de termómetro inestimable de la enorme oposición que ya empezaban a generar las ideas de Spinoza —debido a la complejidad que entrañaba su verdadera comprensión—, y por otro, ayudaron al filósofo a ser consciente de manera muy aguda acerca de la carga que le incumbía a la hora de exponer una ética nueva y revolucionaria, por ser no dualista ni normativa.

Un autor como Raimon Panikkar ha criticado —desde su concepción espiritual profundamente conocedora de las grandes tradiciones religiosas, especialmente cristianismo y budismo, a la vez que surgida de su propia experiencia vital— la identificación entre realidad y conocimiento, incluso entre realidad cognoscible y Dios, que puede derivarse de ciertos sistemas racionalistas (incluido el de Spinoza)²⁰⁹. Panikkar se atreve a aventurar que la realidad es más amplia que el conocimiento, y que —lo que resulta ver-

²⁰⁷ Cfr. PPC, I, 13, demostr., y CM, I, 6, 247/23 ss.; II, 7, 262/20 ss. y 8, 265/20 y sigs. Referencias exactas de SO 1, dadas por Domínguez en su edición de la *Correspondencia*, ob. cit., nota 136, pág. 170.

²⁰⁸ Cfr. Manfred Walter, «Discours sur la réalité du mal ou l'irritation d'une conscience quotidienne éclairée (Spinoza et Blijenbergh)», en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ob. cit., págs. 213-216.

²⁰⁹ Cfr. Raimon Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona, Península, 1999 (1.ª ed., 1998). En este libro, donde trata de la experiencia religiosa profunda, se adentra en los abismos del problema del mal y considera que los lugares privilegiados de la experiencia de Dios serían el mal, el silencio y el tú. Defiende que el mal es un hecho integrante —aunque no constitutivo— de la realidad, y que los principales aspectos que hay que tratar en él serían los siguientes: su ininteligibilidad, el carácter de transgresión, la relación con la experiencia de Dios y la inocencia o el corazón puro como única forma de afrontarlo.

daderamente paradójico— la realidad incognoscible lo es también para Dios: «Acaso la realidad tenga una faceta opaca en la que el Dios monoteísta no puede entrar»²¹⁰. Precisamente en ese plus insondable más allá de la divinidad accesible y en los efectos que posee sobre la libertad humana, se situaría el *mysterium iniquitatis*:

Aquí hay que notar, sin embargo, un *a priori* filosófico: el de la inteligibilidad de la realidad. Un Dios omnisciente, en efecto, es aquel Ser que conoce todo, que por este hecho se convierte en cognoscible. El Ser omnisciente conoce todo lo cognoscible, pero no necesariamente todo lo real, a no ser que identifiquemos realidad y cognoscibilidad.

Esto nos lleva a otra opción de la alternativa. El mal es real, es la parte oscura de la realidad, la faceta ininteligible. En la aventura de lo real Dios estaría co-implicado como nosotros sus co-operadores lo estamos, recordando a San Pablo, aunque el 'como' no significa igualdad, ni al mismo nivel. Por ahí se andaría la experiencia cosmoteándrica. Pero esto es harina de otro costal.

Por lo que a nosotros atañe podemos concluir que el habérmolas con el mal pertenece también a la experiencia de Dios. Y acaso este Dios nos enseñe también lo más práctico y necesario, sin elucubraciones metafísicas: intentar afrontar el problema del mal sin malicia²¹¹.

No es momento ahora de entrar en disquisiciones teológicas, ni tampoco es el objeto de mi ensayo, pero sí quiero apuntar estas cuestiones, por la importancia que conllevan de cara a elegir una opción ética, una manera de estar y actuar en el mundo. Me permito aplicar la apuesta pascaliana en defensa de la teoría ética de Spinoza: no sabemos si su forma de pensar era la correcta y tampoco podemos decir que sus ideas se identifiquen con la verdad total, pero a juzgar por los efectos de poner en práctica su filosofía, su opción (para él la única racional) produce más alegría y motivación para actuar que otros sistemas basados en la culpa, el remordimiento y el ascetismo. Somos conscientes del peligro de superponer el pensamiento sobre la realidad y pretender que encajen como un guante (ahí pueden acechar los totalitarismos de cualquier índole), pero quizás la convicción profunda en el conocimiento racional se base a su vez en un fondo prerreflexivo e intuitivo.

Uno de los autores que ha destacado los componentes irracionales de la teoría de Spinoza ha sido Jean Préposiet²¹². Él considera que el espino-

²¹⁰ Ibid., pág. 111.

²¹¹ Ibid., pág. 110. Para la visión cosmoteándrica de Panikkar, véase *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta, 1999 (ed. original, 1993).

²¹² Cfr. Jean Préposiet, «L'élément irrationnel dans le spinozisme», ob. cit. Asimismo de este autor cfr. *Spinoza et la liberté des hommes*, París, Gallimard, 1967, y *Spinoza*, París, Talandier, 2007.

sismo no es un racionalismo absoluto, sino que en él subyace un irracionalismo latente, reflejado en el deseo de eternidad del autor como ya se anuncia en el temprano TIE, en las raíces inconscientes que alberga el deseo o esencia del hombre, y en la concepción del *conatus*. El espinosismo como filosofía de la salvación y de la vida sobrepasa la rigidez de un sistema meramente formal; buena prueba de ellos son términos tales como *actio*, *vis*, *potentia*, *cupiditas*, *appetitus*, *conatus*, que circulan cual savia vivificante por el universo filosófico del autor. Según la lectura de Préposiet, la vida racional es para Spinoza condición necesaria pero no suficiente de la felicidad, puesto que se precisa del tercer género de conocimiento, la ciencia intuitiva, para llegar a ella. Y como justificación de su interpretación, Préposiet aduce las siguientes palabras:

Puede ser que se encuentre excesivo haber hablado de irracionalismo a propósito de un pensador que precisamente ha buscado su salvación en el poder de conocer. Sin embargo, siendo de naturaleza religiosa el punto de partida de Spinoza: alcanzar la eternidad, le ha faltado poner en fórmulas lógicas y racionales las intuiciones y los impulsos que no lo estaban. Pero, ¿no es esta la suerte habitual de todo filósofo?²¹³

Spinoza eligió su camino y parece ser que no le fue mal, a pesar de su muerte temprana, ya que consiguió cierto grado de equilibrio y serenidad en la dirección buscada; desde luego, la coherencia de vida y obra en su caso es un ejemplo anómalo dentro del proceloso mundo intelectual. Es el propio autor quien da cuenta de su apuesta vital en una carta de respuesta al mencionado Blijenbergh:

Porque yo gozo y procuro pasar la vida no sumido en la tristeza y el llanto, sino con tranquilidad, alegría y jovialidad, y así asciendo un grado más. Al mismo tiempo reconozco (y ello me proporciona suma satisfacción y tranquilidad de espíritu) que todas las cosas son hechas por el poder del ser perfectísimo y por su inmutable decreto²¹⁴.

Y después de este paréntesis interpretativo, como si de un escolio se tratara, seguimos con los consejos que nos ofrece el filósofo en esta serie proposicional del Libro Cuarto. Sabemos que la guía de la razón permitirá a la hora de actuar de modo más eficaz y dominando la inercia temporal,

²¹³ Ibid., pág. 63. Véase *supra* capítulo primero, apartado A.1., apartado C, notas 239 y 243.

²¹⁴ Cfr. Ep 21, pág. 193 (SO 4, 127). [Domínguez traduce el término latino 'hilaritas' por 'jovialidad' en las obras de Spinoza, mientras que Vidal Peña lo hace por 'regocijo' en su edición de la *Ética*].

realizar un cálculo adecuado de la utilidad de los bienes, de cara a obtener el máximo de bien y el menor mal posible²¹⁵. Es lo que nos comenta el autor en las dos proposiciones siguientes.

De tal manera que, atendiéndonos a la razón, el criterio para elegir sea escoger de dos bienes, el mayor, y en el caso de los males, el menor (E 4P65). Proposición evidente, acorde con el sentido común. En la demostración resuelve Spinoza que si un bien impide el disfrute de otro mayor, no es un bien en realidad, sino un mal. Y a su vez, un mal menor no es sino un bien. En el corolario vuelve a repetir la demostración, de modo matizado, para dejar clara la relatividad de los conceptos de bien y mal, que surge de la comparación de las cosas, como ya había dicho en el prefacio de esta Parte Cuarta y en la proposición anterior. La fuerza en grados ascendentes de los bienes anhelados ha de actuar como faro que oriente, o imán que atraiga nuestras acciones.

Matheron postula que este modo de actuar propuesto en esta proposición refleja uno de los tres principios que ha de regir la vida del hombre libre: en este caso, el principio de confrontación, que implica un cálculo utilitario que deseche los mecanismos imaginarios de la identificación y la transferencia, para imponer normas eficaces a nuestros deseos y busque la mejor, la más útil entre dos opciones²¹⁶. Los otros dos principios son el de prudencia (E 4P66) y el de positividad (E 4P67)²¹⁷.

Y para terminar este bloque proposicional acerca de la guía de la razón, Spinoza vuelve a tratar la dimensión temporal, puesto que su manejo consciente resulta muy importante de cara a las estrategias éticas. Si somos racionales, elegiremos un bien mayor futuro antes que un bien menor presente; y en cuanto a los males, preferiremos un mal menor presente antes que un mal mayor futuro (E 4P66). Para la razón no hay diferencia entre futuro y presente, ya que lo que busca siempre es el bien; y, como ya ha demostrado anteriormente el autor, el bien es inmune a los avatares del tiempo, o mejor aún, se sirve del tránsito temporal para desplegar su acción. Y la acción humana habrá de conectar con esa sabia corriente de ley natural y necesaria para devenir sabia también. La reflexión sosegada debe imponerse a la urgencia del impulso que reclama satisfacción inmediata. Esa justa apreciación de bienes y males futuros implica —según Mathe-

²¹⁵ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 366-367.

²¹⁶ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 525-530.

²¹⁷ Recordemos que Matheron hace una subclasificación un tanto diferente de la de Macherey y de la que yo misma estoy siguiendo en esta parte final del Libro Cuarto. Matheron agrupa en un solo bloque toda la serie final (P65-P73), bajo el epígrafe de «despliegue de la vida racional» en sus dos dimensiones: individual (P65-P69) e interhumana (P70-P73). *Ibid.*, págs. 517-541. Véase *supra* capítulo cuarto, apartado B.1., nota 79.

ron— un principio de prudencia en el hombre que se rige por la razón y no por las deformaciones de perspectiva que imponen miedo y esperanza²¹⁸. En el corolario el filósofo refuerza lo dicho, siguiendo el mismo procedimiento que en la proposición anterior.

En el escolio Spinoza recoge a vuela pluma la estructura más general de esta Cuarta Parte hasta aquí: hasta la P18 ha tratado de las fuerzas de los afectos, y eso le ha permitido distinguir entre los comportamientos del hombre que se guía solo por el afecto del que se guía por la razón²¹⁹. Por eso, Spinoza diferencia —de forma gradual y no absoluta— entre el hombre esclavo (encadenado a sus afectos y al mundo ignorante de la opinión y de la imaginación) y el hombre libre (que sabe sus prioridades, conoce a fondo su naturaleza y actúa en consecuencia, deseándolo de verdad y sacando el máximo provecho de sus recursos potenciales). De este último es del que va a hablar en las restantes proposiciones hasta el final de la Cuarta Parte. De esta manera, el proceso deductivo del autor se revela impecable en su coherencia.

B.5. EL HOMBRE LIBRE Y LA COMUNIDAD DE HOMBRES LIBRES (E 4P67-P73)

Una vez superados ciertos grados de servidumbre pasional gracias a las estrategias racionales, es decir, a la prudente guía de la razón sobre el deseo, se impone avanzar en el camino de la libertad y empezar a describir cómo es el hombre libre, cómo piensa y actúa, y cómo su libertad se acrecienta en una comunidad de hombres libres igualmente. Estas últimas proposiciones constituyen un aperitivo de lo que será objeto específico de tratamiento en el Libro Quinto: el poder del entendimiento o la libertad humana. Sin embargo, su importancia como cimientos para una vida feliz y liberada es fundamental. Y de nuevo se revela aquí la estructura de bucle de la *Ética*, al terminar una parte con el asunto que luego estudiará en la siguiente de modo ascendente.

Las tres primeras proposiciones de este último bloque (67-69) se refieren al hombre libre en su aspecto individual, y las cuatro últimas (70-73) al aspecto social en general, y a la relación entre hombres libres, en concreto, que germina en un sentido de comunidad auténtica²²⁰.

²¹⁸ *Ibíd.*, págs. 527-528.

²¹⁹ Véase *supra* capítulo cuarto, apartado A.4.

²²⁰ Macherey engloba estas siete proposiciones junto con el apéndice final de 32 pequeños capítulos bajo el mismo epígrafe: «la vida de los hombres libres». Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 375-431.

Macherey insiste en el doble carácter —ideal y real— que conlleva este proyecto ético del hombre libre: ideal, porque el autor nos habla de unas condiciones individuales y sociopolíticas que todavía no se han dado plenamente; pero también real, ya que la propia dinámica humana y la potencia del *conatus* implican un proceso continuado de liberación; se trata de transitar ya, no hacia una libertad posible, sino hacia una libertad real, donde presente y futuro adquieren la misma carta de naturaleza²²¹. El carácter paradójico de esta conjunción ha sido estudiado con diferentes matices.

Así Yovel y Segal, en el prefacio a la obra colectiva dedicada especialmente al Libro Cuarto de la *Ética*²²², plantean la ambivalente posición entre E 4 y E 5: por un lado, la Parte Cuarta contiene la teoría ética básica de Spinoza, basada en el ejercicio adecuado de la racionalidad, es decir, en el segundo género de conocimiento, y en este sentido es una ética de la libertad; por otro, el autor reserva el tratamiento específico de la libertad para el Libro Quinto y solo para una pequeña parte (esta última que vamos a ver) del Libro Cuarto, puesto que gran parte de este es ocupado por la servidumbre, como su mismo título lo indica. De esa manera se da una cierta ambivalencia o tensión entre la servidumbre y la libertad, o entre ciertas formas de racionalidad: la plena, que culmina en la ciencia intuitiva, y la subracionalidad que todavía se ve sometida al influjo de la imitación y variabilidad afectivas.

Yovel, en concreto, rastrea las formas de esta racionalidad incompleta que, no en vano, son sustratos racionales que debidamente encauzados preparan el desarrollo de la recta razón y el salto a la ciencia intuitiva²²³. En primer lugar, una racionalidad naciente que ha de purificarse en su ejercicio de prejuicios, dudas y demás tentaciones y obstáculos; esta depuración prefilosófica posee dos objetivos: es una preparación para la verdadera vida de la razón, y además subvierte las creencias dogmáticas de la multitud y nos prepara para un sistema social de vida —todavía semirracional—, pero mucho más útil que el irracional basado en inseguridades, temores y luchas. En segundo lugar, una racionalidad inefectiva, vivida como esclavitud, puesto que aun teniendo un conocimiento general, abstracto de las ideas de bien y mal, desconoce la cadena causal completa que explicaría los acontecimientos, y de ahí que esa parcialidad del conocer lleve consigo la

²²¹ Ibid., págs. 375-382. Macherey destaca que todas estas proposiciones están formuladas en presente, excepto la 68 que aparece en condicional.

²²² Cfr. Yirmiyahu Yovel y Gideon Segal (ed.), *Ética IV: Spinoza on Reason and The «Free Man»*, ob. cit. Asimismo véase *supra* capítulo cuarto, apartado A.4., nota 28.

²²³ Cfr. Yovel «Incomplete Rationality in Spinoza's *Ethics*: Three Basic Forms» en *Ética IV: Spinoza on Reason and The «Free Man»*, ob. cit., págs. 15-34.

experiencia de la angustia; la impotencia en este caso surge porque las nociones comunes se conocen desde un nivel de generalización que es proyectado hacia el futuro. Y en tercer lugar, Yovel completa su recorrido por E 4 (con breves incursiones en E 5, TIE y TTP), hablándonos de una semirracionalidad práctica y muy efectiva, que utiliza la fuerza de los afectos para generar afectos activos desde un *conatus intelligendi* focalizador, a la par que emplea la imaginación y la memoria para generar hábitos de conocimiento y acciones virtuosas que puedan devenir de forma cuantitativa y cualitativa en una razón fortalecida y eficaz.

Aun siendo conscientes de los problemas que todo pensamiento racional implica y del peligro de circularidad a que pueden conducirnos, lo cierto es que Spinoza se mueve en la racionalidad como pez en el agua, y lo hace porque su pensar brota de una experiencia vital plena que transita por distintos de niveles de conciencia (imaginación afectiva, razón ordenadora y esforzada, intuición amorosa y unificadora) sin confundirlos, sino integrándolos en formas macroscópicas que avanzan en el camino del conocimiento, y no se quedan en un ouroboros del razonar. Sigamos ahora el progreso transmutador que nos ofrece el autor en las proposiciones siguientes.

El primer requisito, una vez instalados en cierta inercia de pensamiento racional predominante sobre las pasiones, consiste en no pensar en la muerte, sino centrar todo nuestro esfuerzo en la meditación sobre la vida, ya que es signo de libertad (E 4P67). La *meditatio vitae* como sabiduría del hombre libre y triunfante sobre la *meditatio mortis* ha sido y sigue siendo uno de los pensamientos más citados del autor. Interpretada la proposición como una exaltación de la vida y de la alegría, en detrimento de la muerte y de la tristeza, se convierte en uno de los elementos del triunvirato perfecto que sustenta en gran medida el edificio de la *Ética* y de la teoría ética dentro de ella que aspira a cobijar al ser humano: vida, alegría, potencia.

Numerosos estudiosos han destacado esta vena epicúrea de Spinoza, anticipo de Nietzsche. Así, por ejemplo, Deleuze, Kaminsky, Negri o Bodei²²⁴.

En otro sentido menos radical, Sylvain Zac ha analizado el concepto de 'vida' en Spinoza, en concreto, referido a Dios y vinculado con el *conatus* y la virtud²²⁵. Así resume Zac sus hipótesis interpretativas: Dios es la

²²⁴ Cfr. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, ob. cit.; Kaminsky, *Spinoza: la política de las pasiones*, ob. cit.; Negri, *La anomalía salvaje*, ob. cit.; Bodei, *Geometría de las pasiones*, ob. cit.

²²⁵ Cfr. Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, PUF, 1963 y «Vie, Conatus, Vertu. Rapport de ces notions dans la philosophie de Spinoza» ob. cit., y en *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*, París, Vrin, 1979, págs. 9-32.

vida, vida que se identifica con la potencia de Dios y con su *essentia actuosa* (su esencia actuante o potencia de producir, actuar); el *conatus* es la manifestación en grados diferentes de la vida de Dios, y la virtud —como forma más perfecta del *conatus* humano— es por ello también la vida perfecta, que participa de la vida de Dios y se halla acompañada de un conocimiento adecuado; en consecuencia y como culminación de ese proceso de intensificación de la propia vida gracias al conocimiento, la salvación consistiría en el supremo éxito de la vida unida al conocimiento del tercer género. Es precisamente en la *Ética* donde Spinoza desarrollaría esta noción amplia de vida, aplicada a Dios y a todas las cosas, en cuanto causadas de modo necesario por la sustancia infinita.

Sobre la originalidad e importancia del concepto de *essentia actuosa*, y su sabor vitalista, Martínez se explaya en un artículo muy clarificador²²⁶. En él, desentraña la significación de ese concepto en las obras del filósofo (CM y *Ética*), a la par que repasa las principales interpretaciones al respecto, incluidas las clásicas de Gueroult, Freudenthal y Zac, sin olvidar el fundamental acicate iniciador de Ricoeur. Martínez constata la radicalidad del planteamiento inmanentista de Spinoza —más cercano al naturalismo y vitalismo del Renacimiento que al pesimismo antropológico de la crisis del Barroco—, que extrae todas las consecuencias posibles de la idea de la esencia divina identificada con su potencia plena de actuar, y que resulta aplicable en esa simbiosis entre ser y actuar a todas las cosas fruto de la causalidad necesaria; por ello, en las cosas, su esencia activa sería su *conatus*.

Domínguez, en un artículo específico sobre la actitud de Spinoza ante la vida y la muerte, defiende la importancia del concepto de vida ética o racional, más que biológica, en el filósofo y señala la escasez de estudios concretos sobre el asunto. Contraponiendo la lectura de Spinoza a la de varios autores, como Aristóteles, Séneca y Monod, entre otros, Domínguez destaca que el vitalismo del filósofo holandés —implicado por su propia filosofía— no es tanto científico o empírico, sino que posee un carácter metafísico, originario y universal, puesto que la fuerza de los seres llamados ‘vivos’ se derivaría a partir de Dios, en cuanto Naturaleza naturante. Su animismo se aleja del antiguo y se halla más próximo al de Bruno o Stahl, incluso al pampsiquismo de Leibniz, en opinión de Domínguez²²⁷.

²²⁶ Cfr. Martínez «Essentia actuosa» en *Spinoza. Ser e agir*, ob. cit., págs. 153-159.

²²⁷ Cfr. Domínguez, «Actitud de Spinoza ante la vida y la muerte» en *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, ob. cit., págs. 93-124. En un contexto más general, cfr. asimismo Carlo Vinti, *La filosofía como «vitae meditatio»*. *Una lettura di Spinoza*, Roma, Città Nuova, 1979. También cfr. María Luísa Ribeiro Ferreira, «Espinosa, uma filosofia da vida, uma filosofia de vida» en *Spinoza. Ser e agir*, ob. cit., págs. 61-76. Ribeiro no encuadra a Spinoza en la corriente de los filósofos de la vida, sin embargo reconoce la importancia del concepto ‘vida’ en la filosofía del autor holandés. Ribeiro analiza el uso de ese vocablo, y de su pluri-

Podemos constatar numerosos aspectos o dimensiones que se entretejen en esta rotunda afirmación de Spinoza a favor de la vida en la P67, aseveración que echaba por tierra prejuicios filosóficos, religiosos y mágicos. Enfocar la sabiduría en la vida y sus manifestaciones se oponía de alguna manera a algunas tradiciones filosóficas (Platón, Cicerón, Séneca, los estoicos, entre otros), religiosas (el cristianismo, por ejemplo), e incluso al pensamiento mágico tribal (como el chamanismo). De los estoicos, Séneca y su idea de la muerte ya he tratado en el capítulo segundo. Recojamos apenas unas breves pinceladas de las otras dos tradiciones. En el cristianismo, el reconocimiento de la contingencia y de la propia finitud nos abre a la experiencia de la fe en la providencia divina. La muerte se convierte en el final obligado de esta vida, y en el tránsito a otra en la que seremos previamente juzgados —castigados o premiados—, según nuestra particular cuenta del debe y del haber. En el mundo mágico tribal, los chamanes que instruyen a sus sucesores los adiestran con la idea de *la muerte en los talones* (valga el símil cinematográfico). La muerte se interpreta como situación límite, la única que —aún antes de ser experimentada realmente—, de forma paradójica, nos enseña, es la gran maestra para la vida; incluso los aprendices en ese camino han de morir metafóricamente antes de convertirse en sanadores.

Muy distinta resulta la visión de Spinoza: la propia vida es tan fuerte e intensa, que el hombre liberado solamente se centra en ella, en la eternidad que alberga cada instante, movido por su *conatus* y la búsqueda del bien, y totalmente ajeno al avatar de la muerte, ya que es inevitable y no depende de uno (de nuevo fluyen aquí resonancias epicúreas), sino de causas exteriores más poderosas (E 3P4 y E 4P3), y nunca el propio *conatus* nos conducirá a la autodestrucción (E 3P6). Todos los esfuerzos han de dirigirse al vivir y no a alimentar el miedo a morir, ni siquiera a combatirlo, debido a que esto también supone un desgaste energético inútil. Frente al pensamiento obsesivo y angustioso de la muerte, el remedio no puede ser la represión de esa idea, sino canalizar el pensar hacia lo opuesto, el vivir, el cual, en virtud de un proceso de retroalimentación, acrecentará nuestra potencia para seguir meditando sobre lo que verdaderamente importa y nos fortalece. Si uno se instala en la vida, en el momento presente del aho-

vocidad a través de otros términos como *conatus*, *potentia*, y repasa su sentido en las obras de Spinoza, con especial atención en la *Ética*. Según Ribeiro, el significado de la vida en este autor abarca no solo lo biológico, sino también las dimensiones ética y política. Una lectura en clave de política actual acerca de la valoración de la vida en Spinoza nos la ofrece Enrique Carpintero en su libro *La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Buenos Aires, Topía Editorial, 2007 (1.ª ed., 2003). Según Carpintero, el realismo crítico de Spinoza implica una concepción afirmativa de la vida frente a las formas de negativismo y resignación, y posibilita la construcción de una 'Topía' (que no utopía): un lugar donde «afirmar la vida», pág. 119.

ra, ese miedo y todos los miedos de él derivados desaparecen o, al menos, se diluyen. Ya hemos comentado cómo Spinoza anticipa algunos principios de la actual neurociencia, para la cual la plasticidad del cerebro humano se nutre y se despliega gracias a un pensar-sentir-hablar con mensajes positivos, potentes, vitales, integradores de sentido²²⁸.

Recordemos que para Matheron esa meditación sobre la vida desarrolla el otro principio que junto con los de confrontación y prudencia ya señalados caracteriza la vida libre del hombre liberado: el principio de positividad²²⁹. Principio que no ha de ser aplicado solo al caso de la muerte, sino a todos los demás males, que brotan de un pensamiento inadecuado, como vamos a ver en las proposiciones siguientes.

Con nuevos matices, Jaquet hilvana esta proposición con E 4P39 y apunta que la actitud espinosiana se halla muy lejos de la apatía estoica: aunque el sabio procure no pensar en la muerte, hay una cierta presencia en esta ausencia, ya que el componente imaginativo no puede ser eliminado totalmente²³⁰. El remedio, como siempre, implica gradaciones y transiciones, y el hombre sabio —aunque piense un poco en la muerte— ha de esforzarse en pensar en la eternidad, en la vida, en lo útil, para alejarse lo más posible de todas las formas supersticiosas que puedan atarlo a la servidumbre del temor²³¹.

Además del miedo a la muerte, otros prejuicios inveterados son nuestras nociones tradicionales acerca del bien y del mal. Por eso, si los hombres naciesen libres y continuaran siéndolo no formarían ningún concepto acerca de esos términos (E 4P68). Spinoza formula la proposición de manera hipotética, ya que en la realidad los hombres no son libres y, por tanto, se forman conceptos inadecuados, como los de bien y mal, que son correlativos. Libertad significa guiarse solo por la razón y no ser esclavo de las pasiones, ni tampoco de la dualidad del juicio acerca de lo bueno y de lo malo. Quizás ese estado de libertad sea comparable a la prístina inocencia del paraíso, a la que alude en el escolio cuando habla del árbol del conocimiento del bien y del mal, del cual el hombre —libre— comió y dejó de serlo, para verse sometido a la impotencia que va unida a los afectos de los brutos (los animales). Y esa pérdida de libertad se dio porque hubo una pérdida de la idea de Dios. Consecuencias terribles de incumplir y comer de los frutos de aquel árbol dual:

²²⁸ Véase *supra* apartado A.4. de este capítulo cuarto, notas 43-45.

²²⁹ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 528-530.

²³⁰ Cfr. Jaquet, «Le mal de mort chez Spinoza, et pourquoi il n'y faut point songer», ob. cit., págs. 147-162. Véase *supra* apartado B.3. de este capítulo cuarto, nota 156.

²³¹ Literalmente nos dice Jaquet: «El sabio espinosista, en consecuencia, no tiembla delante de la muerte, pero tiritita un poco». *Ibíd.*, pág. 161.

- a) Gran temor a la muerte.
- b) Alejamiento del deseo de la vida.
- c) Confusión en el conocimiento: «pero que, nada más creer que los brutos eran semejantes a él [...]»²³².
- d) Pérdida de identidad y rebaje ontológico: «[...] al punto empezó a imitar los afectos de estos»²³³.
- e) Pérdida de libertad.

Según el relato bíblico del Génesis al que se refiere Spinoza, el hombre únicamente pudo recobrar su libertad gracias a la intermediación de los Patriarcas, imbuidos del espíritu de Cristo, que lo recondujeron de nuevo a Dios. Curiosas cuanto menos estas referencias en un filósofo inmanentista y crítico de las supersticiones religiosas, pero no tanto ni tan paradójicas en un autor judío, profundo conocedor de la Biblia, como lo demuestra en su TTP. En este caso de la P68, Spinoza lleva el agua a su molino y utiliza las fuentes bíblicas para contorsionar su significado convencional y extraer su sentido más profundo y rescatable: vincular la libertad con la idea de Dios y con un auténtico deseo empático y comunitario, más allá de solipsismos que solamente pugnan por salvar el propio ego, u obediencias fanáticas que drenan la potencia individual. De la idea de Dios pende no solo la libertad, sino también que el hombre (liberado) «desee para los demás hombres lo bueno que desea para sí mismo»²³⁴, identificando ahora 'bueno' con lo deseable y útil para cada hombre y para todos los hombres. No hay contradicción aquí con la formulación inicial de la proposición.

Lo bueno, los bienes del hombre libre no son bienes absolutos que se definan por la negación o ausencia de males posibles, sino que son bienes directos, puros —en palabras de Macherey—, cuyo valor se verifica fácilmente en virtud del aumento de potencia que generen en nosotros²³⁵.

Ese pragmatismo al que nos debe conducir de manera progresiva el conocimiento adecuado, según Matheron, permitirá equiparar esas nociones de bien y mal a lo útil y lo nocivo, respectivamente; y aunque el ideal de un *plenum* de ideas adecuadas sea inalcanzable, el aumento de ellas en

²³² Cfr. E 4P68S, pág. 356 (SO 2, 262).

²³³ Ibíd.

²³⁴ Ibíd. He introducido un matiz a la traducción de Vidal Peña («lo bueno que» y no solo «lo que»), porque en el texto latino aparece el término *bonum*. Texto en latín: «[...] ut homo liber sit, et ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat, [...]». Domínguez sí introduce ese término y traduce de la siguiente manera: «[...] y que desee para otros el bien que desea para sí, [...]», pág. 229 de la traducción de Domínguez de la *Ética* en Trotta, ob. cit.

²³⁵ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 388.

proporción geométrica permitirá que las decisiones no broten ya en tan gran medida de esa oposición maniquea bien-mal (presente siempre), sino de una visión cada vez más objetiva y gozosa²³⁶.

Ya sabemos que el hombre libre no perderá su tiempo meditando sobre la muerte ni aferrándose a las ideas inadecuadas, pero además, en el plano práctico, seguirá un comportamiento estratégico: su virtud será grande, no solo cuando vence los peligros, sino cuando los evita (E 4P69). Muchas veces la estrategia del hombre virtuoso no consiste en el enfrentamiento directo, sino en la retirada prudente. Esta situación aparece reflejada de modo paradigmático en todos los tratados de estrategia militar y es una de las pautas por excelencia en el ámbito de la filosofía práctica oriental, así por ejemplo: *El arte de la guerra* de Sun-zi²³⁷. Recojamos algunas de sus cautelosas y astutas palabras:

El arte de la guerra es *dao* de ficción.
 Por tanto, cuando seas fuerte, simula debilidad.
 Cuando estés preparado para actuar, finge apatía.
 Cuando próximo, lejano.
 Cuando lejano, próximo.
 Si el enemigo alcanza algún éxito parcial,
 déjale dormir en sus laureles.
 Cuando cunda el desorden entre sus tropas,
 aprovecha para atacar y capturarlas.
 Si estimas que es invulnerable,
 límitate a hacer preparativos.
 Si fuerte, evita los enfrentamientos.
 Si adviertes que está irritado, provócale.
 Si se conforma con poco, alienta su ambición.
 Si descansa, hostígale.
 Cuando no tenga conflictos internos,
 siembra motivos de discordia entre sus filas.
 Ataca cuando esté desprevenido.
 Avanza por donde nunca imaginaría que marcharías²³⁸.

²³⁶ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 529-530.

²³⁷ Cfr. Sun-zi, *El arte de la guerra*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. Sobre el paradójico concepto de eficacia que defiende el pensamiento oriental, tan alejado de nuestro sentido de la acción y de la productividad basado en modelos ideales, cfr. François Jullien, *Tratado de la eficacia*, Madrid, Siruela, 1999 (ed. original, 1996). Según Jullien, la virtud de la eficacia para el pensamiento chino es inmanencia y no-acción: se trata de actuar sin actuar desde la contención de la audacia para que se produzca la transformación, es decir, dejar que advenga el efecto con facilidad.

²³⁸ Cfr. Sun-zi, *El arte de la guerra*, ob. cit., pág. 51. *Dao* es la senda, objetivo, camino o norma de conducta, pág. 49.

Prosigamos con la explicación de Spinoza, desde una posición igualmente cauta y prudente pero no tan alambicada por la astucia. Ante una determinada situación conflictiva caben tres posibilidades inteligentes: afrontarla, cambiarla o abandonarla. Todo eso, siempre y antes que reinen el lamento y el victimismo paralizantes. En muchas ocasiones no hay que luchar contra el propio miedo, sino con la no menos peligrosa audacia. Tanto para la retirada como para el combate se requiere una gran fuerza interior, un gran temple: es la virtud de la firmeza, fortaleza o presencia de ánimo. El propio autor nos remite a la definición que dio de firmeza de ánimo (E 3P59S.). Recordémosla porque esta virtud resulta crucial para el hombre libre, ya que nos enseña el difícil camino que hay que seguir para lograr la liberación:

Por 'firmeza' entiendo el *deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón*. [...] Y así refiero a la firmeza aquellas acciones que buscan solo la utilidad del agente [...]. Así pues, la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo en los peligros, etc., son clases de firmeza²³⁹;

ya comentamos en el análisis del Libro Tercero que la firmeza junto con la generosidad son las formas magistrales de la fortaleza (*fortitudo*). Una estudiosa como Jaquet se ha cuestionado el porqué de la escasa presencia de estos conceptos en la obra de Spinoza, siendo claves para su proyecto ético²⁴⁰. Después de analizar el origen y la naturaleza de la fortaleza y de sus dos manifestaciones, concluye su gran importancia ya que la fortaleza se halla omnipresente en la constitución de los afectos activos derivados del deseo y de la alegría, es decir, la fuerza de ánimo es una virtud que engloba todas las acciones humanas que nacen de los afectos activos de alegría o de deseo. Aunque no sea definida como un afecto, la fortaleza aparece como el principio al que se refieren los afectos activos, en tanto refleja la conducta racional humana y su potencia de acción²⁴¹. El laconismo del filósofo se explicaría —según Jaquet— porque la fuerza de ánimo constituye la gran virtud que habla por sí misma y sus efectos beneficiosos ya han sido señalados como formas de firmeza y generosidad en E 4P37, P46 y P50, como el propio Spinoza sentenciará en P73.

Despleguemos, no obstante, el abanico de dicha virtud en el contexto de la proposición que ahora nos ocupa. Ser firme exige ser templado frente

²³⁹ Cfr. E 3P59S, pág. 259 (SO 2, 188).

²⁴⁰ Cfr. Jaquet, «La fortitude cachée», ob. cit., págs. 15-25. Jaquet señala que el concepto de *fortitudo* es mencionado solo cinco veces en toda la *Ética* y una sola en E 5, y siempre se halla vinculado a la generosidad y a la firmeza.

²⁴¹ *Ibíd.*, págs. 18-19.

a los afectos, sobrio en la conducta y manifestar entereza en las situaciones difíciles: ser completo, en una palabra, porque solamente desde esa completud es posible ejecutar las propias responsabilidades, no con el miedo de la huida, sino con la fuerza de ánimo necesaria tanto para afrontar como para evitar lo peligroso. Ese peligro es definido por el autor como todo aquello que puede causar las formas del mal: odios, tristezas, etc. La búsqueda de la virtud es, además de ejercicio del bien (lo útil), evitación del mal (lo nocivo). A lo largo de la historia militar ha habido numerosos ejemplos de retiradas honrosas y necesarias, atendiendo a la estrategia, y que posteriormente desembocaron en grandes triunfos, sea por una planificación inteligente y astuta, sea porque el tiempo (oportunidad favorable) invirtió la situación inicial²⁴².

En ese ideal del hombre libre que propugna Spinoza, y dado que la acción del *conatus* se convierte en reina y soberana, hay que conseguir los efectos deseados pero desde el mínimo desgaste energético; y puesto que imaginación y pasión derrochan esa energía en la dirección equivocada, hay que alcanzar la máxima autonomía en la acción (ser causa adecuada) y procurar no vivir en exceso al páreo de causas exteriores. Por ello, el hombre libre, al vivir entre ignorantes, se esfuerza por evitar sus beneficios (E 4P70). Si por algo se caracteriza el hombre libre es por su independencia frente a lo exterior. Es inmune a las manipulaciones del falso halago y la zalamería. Solo esta actitud le permite mantener su situación privilegiada ante la influencia de los ignorantes, y así verse a salvo de su odio o de sus apetencias. Los ignorantes buscan entre sí vínculos desiguales, jerarquizados, que devienen separadores, mientras que el hombre libre anhela la unión de la amistad (viejo ideal, tanto del sabio estoico como del epicúreo, aunque en este último movido por el placer). En ese tipo de transacciones («beneficios») ²⁴³ el ignorante se guía por los afectos,

²⁴² Jullien es quien nos ofrece un certero análisis de la filosofía taoísta que sustenta la estrategia radical de la no-acción, no de manera puntual como en occidente, sino de modo paradigmático y presente en la vida individual y social: «[...] no actuando (sabiendo no actuar) es como uno alcanza mejor el sentido deseado». Cfr. *Tratado de la eficacia*, ob. cit., página 139. Y prosigue el autor su explicación: «Por lo que conlleva de exterior (como modelo y como intención proyectada), por lo que inaugura sin que estuviera implicado anteriormente y, por tanto, porque interfiere, la acción es inevitablemente fuente de obstáculo, interviene como una traba: si uno 'no osa actuar' (al final del capítulo LXIV), es, ante todo, para no impedir que acontezca lo que de otro modo acontecería solo. Mientras que, desde siempre y de todas las maneras, la tradición europea ha encontrado mérito en la audacia, el pensador taoísta celebra por su parte la 'no audacia'. Y ello por el peligro que suscita la iniciativa de la acción (por la infracción causada): si uno es 'valiente en osar' no tendrá buena muerte, mientras que, si tiene la fuerza de 'no osar', se encuentra en situación de garantizar lo esencial: ante todo, de conservarse 'vivo' (capítulo LXXIII)», págs. 140-141.

²⁴³ Cfr. E 4P70, pág. 357 (SO 2, 262).

solo el hombre libre se basa en la razón a la hora de interactuar con los demás.

En el escolio el filósofo remarca una expresión de la proposición: «en la medida de lo posible»²⁴⁴. Puesto que los ignorantes también son hombres que pueden prestar ayuda, a veces es necesario aceptarla y agradecerla. Ya que si no lo hacemos, nuestra actitud podría ser interpretada como desprecio o como avaricia y, por tanto, como una ofensa. Por eso, no siempre habrá que rechazar sus beneficios, sino ser cautos y tener en cuenta en todo momento «lo útil y lo honroso»²⁴⁵. Así, ese relativo aislamiento del sabio u hombre libre frente al vulgo, ha de transformarse en ocasiones en relación estratégica para evitar un daño mayor, siguiendo por un lado, la utilidad propia, y por otro, la honestidad a fin de no ofender a los demás. ¿Cómo saber cuándo declinar y cuándo aceptar la ayuda de los ignorantes? La razón, buscando siempre el equilibrio entre las partes, será nuestra guía. Hay aquí reminiscencias aristotélicas, además de un sano realismo y sabio sentido común. La aparente contradicción entre la necesidad y la utilidad de vivir en sociedad y un cierto elitismo del hombre libre en su actitud ante los ignorantes se resuelve en virtud de las gradaciones o transiciones que se dan en las relaciones humanas, plenas de matices más allá de posturas extremas. Y es precisamente el sentido de la amistad el que puede dulcificar y civilizar los impulsos pasionales²⁴⁶.

La amistad implica gratitud, por ello solo los hombres libres son muy agradecidos entre sí (E 4P71). La auténtica gratitud solamente se puede dar entre hombres libres que no se hallan sometidos a la esclavitud de los afectos y a su comercio o «compraventa de lisonjas»²⁴⁷. Esta proposición sutilmente implica que los hombres libres se buscan entre sí y se encuentran (lo semejante busca lo semejante). Lo natural es que se relacionen, se ayuden y se agradezcan entre ellos. El hipotético aislamiento del hombre libre frente al vulgo no es un aislamiento radical, porque el deseo de interrelación humana está presente y es útil; y cuando el hombre más o menos liberado encuentra a sus verdaderos semejantes, a su *familia ontológica*, el gozo fortifica ese vínculo de máxima amistad. El asunto es cómo se reconocen los hombres libres entre sí.

Macherey apunta a que esa experiencia de amistad recíproca se da con la misma evidencia que brota de las ideas adecuadas; además, la observación de la conducta ajena en cuanto no se halle sometida a la fluctuación

²⁴⁴ Ibíd.

²⁴⁵ Cfr. E 4P70S, pág. 358 (SO 2, 263).

²⁴⁶ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 402-408.

²⁴⁷ Cfr. E 4P71S, pág. 358 (SO 2, 264).

del ánimo inherente al comercio afectivo nos proporcionará un buen criterio para detectar a los semejantes²⁴⁸.

Para Matheron, esta proposición refleja también el ya mencionado principio de confrontación: para el hombre libre o racional es más útil relacionarse con otros hombres libres que con los ignorantes, ya que las ventajas de la generosidad renuevan de modo constante la amistad y mantienen el ciclo del reconocimiento mutuo en su nivel más alto, en la reciprocidad positiva basada en el amor a la verdad²⁴⁹. Aunque desde mi punto de vista y matizando la interpretación de Matheron, la línea de demarcación entre ambos (liberados e ignaros) se halla siempre abierta a un trasvase posible hacia mayores niveles de conocimiento por parte de ambos.

El ejercicio de la amistad, en cuanto amor no exclusivo ni excluyente, permite cultivar las afinidades y aumentar la potencia en proporción geométrica, a la par que ese tipo de interacción se halla abierto a nuevas incorporaciones que broten del proceso de liberación, individual y social. Esa joya valiosa de la amistad mantiene el amor como timón y el bien como puerto, de ahí que resulte profundamente útil y rezume actitudes de agradecimiento. Y esta gratitud se encuentra libre de las manipulaciones del comercio afectivo. En cambio, la gratitud derivada de los afectos no es auténtica ni refleja libertad en el comportamiento. Spinoza nos habla además de la ingratitud que, aun no siendo un afecto, es deshonorosa, en tanto manifiesta la actitud de un hombre que se encuentra imbuido por afectos, como odio, ira, soberbia o avaricia. Sin embargo, habría otros tipos de conducta que, a pesar de parecer ingratos, no lo son, como el caso del necio que no sabe responder a un obsequio, o el del hombre que se guía por la razón («muestra tener un ánimo constante»)²⁵⁰ y no cae en la trampa del engaño ante las acciones de personas claramente interesadas (la meretriz, el ladrón, etc). La casuística del autor respecto al cambalache afectivo no deja de sorprendernos; con ella pretende destacar el aspecto drenante, de pérdida de potencia que conlleva: esas personas nos *roban* la fuerza del *conatus*, bajo la apariencia de reciprocidad, incluso de favor, siendo este en realidad un regalo envenenado. También todos estos ejemplos nos remiten a un aspecto muy interesante de la *Ética*: filtrados en el sistema se encuentran consejos muy útiles para una ética de lo cotidiano²⁵¹.

²⁴⁸ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 409-414.

²⁴⁹ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 534-536.

²⁵⁰ Cfr. E 4P71S, pág. 358 (SO 2, 264).

²⁵¹ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 414.

La peculiaridad de la conducta del hombre libre puede extrañar a los ignorantes, dado su déficit de comprensión, pero lo cierto es que nunca un hombre libre actúa con mala intención, sino siempre con buena fe (E 4P72). En la demostración el filósofo se basa, como en todas las proposiciones que se refieren al hombre libre, en la vinculación de libertad y razón, y utiliza el clásico procedimiento de reducción al absurdo. La mala fe es incompatible ontológicamente con el propio ser del hombre, con su *conatus*. Como quizás esta tajante afirmación puede plantear dudas, recurre al escolio para despejarlas. Pone el hipotético ejemplo de un hombre a punto de morir que pudiera librarse de esta situación con perfidia. ¿Quizás la razón de supervivencia lo aconsejaría de este modo? Pero, puesto que la razón es universal, así actuaría en todos los hombres y provocaría lo contrario de aquello en que se fundamenta: los vínculos de unión a través de derechos comunes.

Lo importante es destacar la coherencia del sistema: la impotencia nunca es impotencia para el mal, sino para el bien (no es que uno no pueda hacer el mal, sino que uno obra el mal porque es impotente para obrar el bien). Bajo la identificación de realidad, potencia y perfección, la consecución de grados de mayor libertad va indisolublemente unida al aumento de la potencia, y viceversa; y como ese desarrollo se encuentra dirigido hacia el despliegue de una racionalidad plena y universal, sus frutos son siempre buenos. El carácter de idealidad que alberga esta meta no resta ni un ápice de eficacia y coherencia a su planteamiento, ni a la necesaria exigencia que representa y sustenta las acciones del hombre en busca de su liberación²⁵².

El principio de positividad aquí mantenido defiende, según Matheron, la concordia o paz social como valor racional universal, auténtica concordia que solo puede brotar de acciones virtuosas: el hombre libre, ya sea entre ignorantes o entre otros hombres libres, siempre buscará esa paz social desde una reciprocidad positiva enraizada en la confianza²⁵³. Todo el proceso de desarrollo individual que asume la *Ética* desde la potencia del *conatus* fermenta y se transforma dentro de un marco social y conduce a su mejora desde la base de la libertad. Con esa articulación de individuo y sociedad en la siguiente y última proposición se cierra precisamente y no por casualidad el Libro Cuarto.

El hombre libre, al guiarse por la razón, es más libre en el Estado —viviendo bajo leyes comunes— que en soledad —sujeto solo a sí mismo (E 4P73). La afirmación se encuentra en perfecta consonancia con la idea

²⁵² *Ibid.*, pág. 420.

²⁵³ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 536-538.

del *zoón politikón* de Aristóteles, y es una prueba rotunda en contra de quienes han querido interpretar a Spinoza como un hombre aislado en su castillo de marfil. Para salir del egoísmo de la soledad es necesario vivir dentro de un Estado (*civitas* es el término empleado)²⁵⁴ y así desarrollar el dictado racional de la amistad y el vínculo entre los hombres. La racionalidad, la inteligencia, la libertad buscan compañía para desplegar todas sus potencialidades y salir de la clausura del yo cartesiano, trasladando la potencia individual a la construcción de la potencia social, en la cual y por la cual el propio individuo sale fortalecido. El deseo de vivir en sociedad es por tanto un afecto activo²⁵⁵.

¿Quizás estamos ante uno de los principios éticos de la filosofía perenne, aquel que proclama que el hombre ha de dar frutos en función de sus dones y dejar un legado a su sociedad para ser verdaderamente hombre? Me inclino por esta propuesta, pero siempre teniendo en cuenta que los principios éticos de Spinoza se deducen con coherencia de su propio sistema inmanente y no brotan de ningún sustento trascendente. En cualquier caso, el contexto social nos ayuda a matizar: nos encontramos en la Holanda del siglo XVII, un país industrial, con un tejido social complejo y muy avanzado para su época en cuanto a marcos de convivencia y de tolerancia. Además, en una comunidad judía —aunque Spinoza fuera expulsado— con un alto grado de articulación social y manifestaciones de solidaridad²⁵⁶. Vivir según principios cada vez más universales, en vez de principios individuales, supone un grado mayor de desarrollo ético y de civilización, porque se amplía el radio de acción de la potencia humana y eso permite un mayor nivel de resonancia armónica dentro de la sustancia (recordemos siguiendo al viejo Empédocles que el amor pleno une). La articulación social y política desde la guía de la razón redundaba en expansión gozosa de las potencialidades de toda la realidad. Esa concepción del amor como fuerza expansiva y a la vez unificadora conectaría con las corrientes neoplatónicas y cabalistas emergentes en León Hebreo²⁵⁷, a la par que recogería transformado ese matiz fundamental que relaciona poder y derecho (siguiendo el rastro de Maquiavelo), y la raíz potente del *conatus*

²⁵⁴ Macherey señala que el uso del término *civitas* incide en esta dimensión comunitaria de la sociedad por la que apuesta Spinoza, incluso anticipa la idea de «sociedad civil» de los pensadores escoceses posteriores. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., pág. 421.

²⁵⁵ Macherey explica que la naturalidad de este deseo nada tiene que ver con la artificialidad que conlleva la construcción social del Estado en Hobbes. *Ibid.*, pág. 422.

²⁵⁶ Cfr. Nadler, *Spinoza*, ob. cit., págs. 41-52. Nadler explica el marco general de leyes que articulaban la solidaridad judía y también la ayuda, pero con matices, que los judíos ashkenazim (más pobres) recibían de los judíos sefardíes (más prósperos).

²⁵⁷ Véase *supra* capítulo tercero, notas 4, 105, 206, 231-233.

como tributo a la nueva ciencia y su visión de dominio sobre la naturaleza. Salta a la vista la originalidad de Spinoza que supo ensamblar esas frecuencias de pensamiento y otras más —diferenciándose de ellas— a la luz de un sistema coherente y tan fructífero.

La última de las proposiciones concluye con un escolio en el que se nos habla acerca de la virtud de la fortaleza, muy presente en esta serie proposicional final sobre el hombre libre. La fortaleza es entendida como firmeza de ánimo y generosidad²⁵⁸. Y, aunque el autor dice no enumerar todas las propiedades de la fortaleza²⁵⁹, no se resiste en cambio a hablar del hombre fuerte, pues le son ajenos el odio, la irritación, la envidia, la indignación, el desprecio y la soberbia. Spinoza concreta en este caso —como pocas veces hace— las pautas de acción y de reconocimiento del hombre libre, del hombre fuerte, recogiendo las enseñanzas de dos proposiciones anteriores (E 4P37 y E 4P46):

- a) El odio se vence con el amor.
- b) El hombre libre guiado por la razón desea para los demás el mismo bien que desea para sí mismo.
- c) El hombre fuerte sabe acerca de la necesidad de la única sustancia («la naturaleza divina»²⁶⁰) y, por tanto, es consciente de que los juicios de valor negativo («cuanto le parece inmoral, horrendo, injusto y deshonesto»)²⁶¹ son fruto de un conocimiento confuso.
- d) El hombre fuerte se esfuerza por alcanzar el conocimiento adecuado, eliminando los obstáculos que se lo impiden, como las pasiones que acaba de enumerar.
- e) En conclusión, el hombre fuerte se esfuerza en obrar bien y alegrarse, construyendo de esta manera una comunidad de hombres libres.

La virtud se ejercita y se consume como acción y alegría. ¿Puede la virtud humana alcanzar semejante meta?, ¿hasta dónde puede llegar en ese camino *pro virtute*, de «la verdadera vida y la verdadera religión»?²⁶² El ca-

²⁵⁸ Matheron resalta cómo la virtud de la generosidad resuelve cualquier posible paradoja entre los principios de confrontación y de prudencia (P70: el hombre libre procurar rechazar beneficios de los ignorantes) y el de positividad de esta última proposición (P73: la necesidad de vivir en sociedad para desarrollar plenamente la vida racional). Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 538.

²⁵⁹ Jaquet constata aquí de nuevo el principio de economía al que nos tiene acostumbrados Spinoza con su proverbial laconismo. Cfr. «La fortitude cachée», ob. cit., págs. 23-24. Véase *supra* capítulo cuarto, notas 240-241.

²⁶⁰ Cfr. E 4P73S, pág. 360 (SO 2, 265).

²⁶¹ *Ibíd.*

²⁶² *Ibíd.*

mino ya está señalado, se tratará ahora de recorrerlo y ver adónde nos lleva: es en la Parte Quinta y última de la *Ética* donde demostrará las conclusiones a las que ha llegado. Pero antes, y siguiendo esa inefable estructura de bucle que caracteriza su libro, recapitula esta Cuarta Parte mediante un Apéndice donde resume lo visto hasta ahora, arguyendo una cierta dispersión por su parte en el orden de las proposiciones anteriores. Spinoza revela aquí un grado de sincera autocrítica en cuanto a su modo de exposición, por la importancia de todo lo tratado y por la necesidad de fijar claramente las ideas para proseguir el difícil camino filosófico en la Quinta Parte. Hay que asentar bien lo ya ganado para seguir avanzando. De alguna manera, esa estructura en el pensar (sistema de bucle) también refleja una estructura ontológica: la naturaleza también actúa así, por ejemplo en los períodos de germinación (reposo aparente) de la vegetación.

C. RESUMEN ÓPTICO Y PANORÁMICO (APÉNDICE)

En el Apéndice, que consta de 32 capítulos, Spinoza insiste en el carácter panorámico que este añadido posee, ya que permite ver de una ojeada lo que ha quedado disperso a lo largo del Libro Cuarto²⁶³. De nuevo la visión óptica de alejamiento para comprender con más claridad y objetividad lo analizado en detalle, en distancias cortas. El eje conductor de los pequeños capítulos lo constituye el sentido de concordia o comunidad al que debe aspirar la interacción humana.

Albiac constata este aspecto de proyecto utópico que reviste el Apéndice y que según él entra en contradicción —o, al menos resulta anómalo— con el resto del tejido deductivo inmanente²⁶⁴. Por mi parte, no observo la contradicción, y acabo de explicar su función dentro de la obra. Asimismo Macherey afirma que el Apéndice no añade nada esencial al discurso argumentativo de la obra, pero sí reviste un cierto carácter pedagógico y práctico, muy útil para los lectores²⁶⁵.

Spinoza parte de la ley de la necesidad de la naturaleza humana que sustenta nuestros esfuerzos o deseos, bien provenientes de nosotros mismos, bien de nuestra interacción con los demás seres humanos (Capítulo I).

²⁶³ E 4A, págs. 361-362 (SO 2, 266): «Lo que en esta Parte he tratado acerca de la recta conducta en la vida, no ha sido ordenado de manera que pueda ser visto con una ojeada de conjunto, sino que lo he demostrado de un modo disperso, según las conveniencias, en cada caso, de la deducción. Por eso me he propuesto reunirlo todo aquí, y resumirlo en unos capítulos que recogen lo fundamental».

²⁶⁴ Cfr. Albiac, nota 91 de la edición de la *Ética* que estoy citando, ob. cit., pág. 361.

²⁶⁵ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, ob. cit., págs. 429-431.

Si esos deseos proceden de nosotros mismos, se llaman acciones y se originan en ideas adecuadas. Si proceden de fuerzas externas, son pasiones y reflejan un conocimiento defectuoso y cierto grado de impotencia (Capítulo II).

Las acciones o deseos basados en la razón son siempre buenos. Las pasiones pueden ser buenas o malas (Capítulo III). Hay aquí una consideración importante acerca de la ambivalencia de las pasiones (deseos que «pueden ser tanto buenos como malos») ²⁶⁶, que permite abrir una puerta a su transmutación en conocimiento verdadero.

Por eso debemos dedicar nuestra vida a perfeccionar nuestra razón. Esta es la felicidad más alta, la beatitud que consiste en «el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios» ²⁶⁷. Y perfeccionar la razón es conocer a Dios, sus atributos y las acciones que se siguen necesariamente de su naturaleza. El hombre, en la medida en que conoce a Dios, se conoce a sí mismo, ya que forma parte de esa naturaleza divina y, al mismo tiempo, conoce las demás cosas (Capítulo IV). En esa definición de beatitud está dando la clave de la felicidad y de la salvación: la paz que surge del conocimiento (no emplea aquí todavía la palabra ‘amor’). El conocimiento no es tanto un fin, sino un medio para alcanzar la paz. El saber es para algo, para ser, entendido el ser como plena conciencia de lo que ya se es y se era (valga este juego de palabras con resonancias de Píndaro).

El hombre es un ser racional, y solo las cosas que ayuden a desarrollar esta vida del alma (conocimiento adecuado) serán buenas, y malas las contrarias (Capítulo V). Hay aquí ecos aristotélicos y estoicos. Lo malo viene siempre de fuera, de las causas exteriores y no de las propias acciones del hombre en cuanto es causa eficiente y se guía por la razón.

Pero el hombre es una parte de la naturaleza y a sus leyes necesarias tiene que obedecer y acomodarse (Capítulo VI). Lo malo no viene cuando el hombre es activo, potente, sino cuando se muestra pasivo, impotente.

Admitiendo que el hombre es una parte de la naturaleza, si se encuentra entre individuos afines a él, su potencia será aumentada, mientras que si se halla entre individuos distintos a él, tendrá que acomodarse a ellos a costa de un gran esfuerzo y cambio por su parte (Capítulo VII). Ya sabemos que lo afín busca lo afín, por eso uno busca *su familia espiritual* para crecer y desarrollar el gran potencial que se alberga dentro. Se trata de propiciar encuentros para atraer resonancias afines. La mente sometida a las pasiones se aísla; en cambio, desde el conocimiento adecuado surge el deseo de unión con aquello que nos hace todavía más reales, activos y alegres.

²⁶⁶ Cfr. E 4A, Capítulo III, pág. 362 (SO 2, 266).

²⁶⁷ Cfr. E 4A, Capítulo IV, pág. 363 (SO 2, 267).

Nos está permitido apartar de nosotros todo lo que consideramos malo porque nos impide alcanzar el desarrollo potencial de nuestro ser. Y además, podemos hacerlo por el camino que estimemos más seguro. Y viceversa, podemos tomar aquello que consideramos útil para nuestra naturaleza, sea del modo que sea (Capítulo VIII). Debemos ser fieles a nuestra naturaleza. Coger lo bueno (útil) y rechazar lo malo: *carpe bonum*. Si obramos de esta manera, no habrá conflicto entre medios y fines, porque aquellos irán en consonancia con estos, y no nos perjudicarán ni a nosotros ni a los demás. Al estar en armonía con nuestro propio ser, nuestras acciones no generarán dolor ajeno, es imposible. Por tanto, Spinoza iría más allá de Maquiavelo y de su planteamiento estratégico de polaridades. El filósofo holandés niega la polaridad, pero ofrece otra visión más amplia en la que esa polaridad adquiere otro sentido y puede integrarse en una dinámica más consciente y universal: la sabia realidad del *Deus sive natura*. Podríamos resumir el consejo del autor con esta frase: *actúa*. Triunfa sí, pero desde el esfuerzo, el empeño infatigable. Optimismo templado el de Spinoza que resuena en nuestros oídos: persevera, no te detengas.

Lo propio de la naturaleza humana es vivir según la guía de la razón, por lo tanto, lo más adecuado para el hombre consiste en buscar lo afín, el hombre racional, y una tarea verdaderamente útil será educar a los hombres en la racionalidad, para conseguir una sociedad más libre y que potencie más los conatos individuales (Capítulo IX). Gran consejo el de Spinoza que resalta la importancia del quehacer educativo para la construcción social bajo el ideal de la razón. Además, de la educación nos vamos a beneficiar todos, como inversión a largo plazo es una excelente manera de generar un entramado social fuerte, articulado, competente.

Sin embargo, si a los hombres les mueven la envidia o el odio, se producen conflictos que a veces pueden ser muy peligrosos. La peligrosidad de los afectos pasionales deriva de la capacidad destructiva de la especie humana, mucho mayor que la de otras especies (Capítulo X).

Pero la manera de vencer estas pasiones no es con armas (más odio), sino con amor y generosidad (Capítulo XI). El amor lo vence todo, es el antídoto por excelencia, la *panacea universalis*.

Spinoza vuelve a plantear la utilidad, tanto individual como social de los vínculos racionales, que unifican, y el ejemplo clave lo constituye la amistad, que hay que fomentar y cultivar con mimo (Capítulo XII).

Para conseguir vínculos racionales se requiere habilidad (estrategia) y atención (fortaleza), ya que, generalmente, los hombres se dejan llevar por la envidia y la venganza. Por eso es necesaria la fortaleza de ánimo con el fin de no imitar los afectos ajenos y saber lidiar con ellos. Spinoza defiende vivir en sociedad, aun con todas sus dificultades, y no vivir aislado por desprecio y resentimiento contra los vicios humanos. Las personas que se

dedican a vituperar a los demás en vez de ayudarlos son molestas para todos, incluso para ellas mismas. Critica también el aislamiento de los anacoretas y de algunos adolescentes que por su impaciencia prefieren la dureza y tiranía de la vida militar antes que las reconvenciones paternas (Capítulo XIII). Este Capítulo resulta muy curioso por los ejemplos que aduce y que revelan la penetrante inteligencia de Spinoza. Son muy agudas sus observaciones acerca de determinadas actitudes vitales extremas que, en vez de ser interpretadas como afán de libertad y de aventura, hay que considerar mejor como ansias de huida frente a las dificultades del arraigo. Esas ansias son causadas también por la impaciencia, la testarudez y el dogmatismo religioso. Por ello, no hay que huir del mundo, sino vivir en él sin dejarse llevar por la imitación y volubilidad afectivas, y para ello hace falta mucho temple: «vivir en el mundo sin ser del mundo», dice uno de los mensajes más profundos del cristianismo, que ha sufrido muchas tergiversaciones, precisamente en la línea del aislamiento criticada por el filósofo.

Spinoza defiende las ventajas de vivir en sociedad (concordia y amistad), a pesar de sus inconvenientes (sufrir ofensas) que habrá que sobrellevar con ecuanimidad (Capítulo XIV).

¿Cómo conseguir la concordia?: con justicia, equidad y honestidad (entendida como respeto a las costumbres aceptadas en el Estado); y también las cosas que se refieren a la religión y a la piedad ayudan al vínculo del amor. Asimismo considera las ventajas que para el Estado adquieren ciertos afectos religiosos, como piedad o moralidad (nos remite a E 4P37S, E 4P46S, y E 4P73S). Se refiere a la verdadera religión tal y como la entiende dentro de su sistema filosófico (Capítulo XV).

Spinoza distingue la auténtica concordia de la falsa, que surge del miedo. Y el miedo revela un ánimo impotente, no es racional, al igual que la conmiseración, que tampoco lo es y a la que no hay que confundir con la auténtica moralidad ya descrita (Capítulo XVI). Se trata de construir sociedades nuevas, con nuevos vínculos, no basados en el miedo y en la conmiseración, sino en la razón, en la moralidad.

Otro de los vínculos sociales necesarios es la liberalidad: ayudar a los indigentes. Pero dada la magnitud de la empresa, su ejercicio compete a toda la sociedad, que busca el interés común, y no a los particulares (Capítulo XVII).

El autor distingue entre la actitud interesada al recibir beneficios ajenos y la actitud desinteresada (la mera gratitud), que obra con prudencia y procura evitarlos en la medida de lo posible (Capítulo XVIII).

Respecto al amor, hay que diferenciar entre el lascivo (deseo de procrear provocado por la belleza y que se transforma con mucha frecuencia en odio discordante, o se convierte en delirio) y el auténtico, que surge de la libertad del alma (Capítulo XIX).

En cuanto al matrimonio, de nuevo hay que tener presentes los dos tipos de amor. La relación matrimonial se halla acorde con la razón si a los cónyuges les mueve, no solo el deseo carnal, sino también el amor de procrear hijos y educarlos en sabiduría, y si su amor surge de la libertad del alma (Capítulo XX). Es del amor completo del que habla Spinoza, y tan caro de encontrar, ya que los intereses matrimoniales no solían ser tan plenos en aquella época. En el fondo, se trata de aunar en la institución del matrimonio tres dimensiones: la sexualidad entendida como placer, la procreación con vistas a una educación superior y la libertad de elección amorosa del otro cónyuge dentro del respeto mutuo. Difícil, pero posible. Spinoza permaneció soltero toda su vida, parecía tener muy claro qué era el amor y qué tipo de amor quería para él. Su gran exigencia fue su elección.

Otro afecto que produce concordia es la adulación, pero no lo realiza por los cauces adecuados, ya que se basa en el servilismo o en la perfidia; por eso, solamente hace mella en los soberbios, y no es un vínculo auténtico de concordia social, sino solo aparente e inestable, dada su raíz pasional (Capítulo XXI).

Vuelve a hablar de la abyección, en la que se mezclan falsa moralidad y falsa religión. Aunque sea contraria a la soberbia, hay similitudes entre ellas (Capítulo XXII).

La vergüenza también contribuye a su manera a la concordia, pero solo en lo que afecta a aquello que es imposible ocultar; y además, siendo la vergüenza una forma de tristeza, es ajena a la razón (Capítulo XXIII).

El resto de los afectos derivados de la tristeza también se opone a la auténtica concordia social y a sus bases legítimas: justicia, equidad, honradez, moralidad y religión. Ni siquiera la indignación, aun pareciendo una especie de equidad, favorece el imperio de la ley, sino todo lo contrario (Capítulo XXIV).

La modestia puede referirse a la razón, o puede ser un afecto de ambición. La primera se basa en el amor y se orienta al supremo bien. La segunda busca la admiración o provoca la envidia. Por eso hay que cultivar el primer tipo de modestia. Según Spinoza, el hombre modesto en este sentido no hablará mal de sus semejantes, sino que procurará fomentar la virtud o potencia humana mediante el adecuado uso del afecto de la alegría con el fin de llevar una vida racional (Capítulo XXV). Toda una oda al optimismo este breve capítulo, en coherencia con los planteamientos de su sistema. Si queremos sacar algo positivo de los seres humanos pongamos positividad por delante, alegría, virtud. Me vienen a la mente aquellas palabras de San Juan de la Cruz: «Y adonde no hay amor, ponga amor, y sacará amor»²⁶⁸. Sin

²⁶⁸ Cfr. San Juan de la Cruz, Carta del 6 de julio de 1591, dirigida a la Madre María de la Encarnación, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1982.

entrar en resonancias místicas, lo cierto es que la filosofía de Spinoza que se basa en la potencia, actividad, creatividad de la realidad, apuesta en consonancia por una antropología y una ética fuertes en torno al sentido, la alegría, la positividad.

A continuación contraponen la comunidad de los hombres por afinidad del alma al uso que podemos efectuar del resto de la naturaleza; de ahí que podamos servirnos de esas otras cosas naturales, bien conservándolas, o destruyéndolas, o adaptándolas según nos convenga (Capítulo XXVI). Aquí el filósofo se halla imbuido del ideal de la ciencia moderna (Galileo) que propugna una nueva visión de la naturaleza, en la que esta se encuentra al servicio del hombre y bajo su dominio. No deja de rechinar semejante idea a los oídos actuales, preocupados por el abuso humano sobre los recursos naturales y los peligros que conlleva. Aquella incipiente ciencia, aún ingenua y maravillada, no podía ni imaginar las últimas consecuencias que el progreso traería consigo.

Una de las utilidades fundamentales para nosotros de la naturaleza consiste en la conservación del cuerpo, la supervivencia (además del conocimiento y experimentación que extraemos de esa misma naturaleza). Es muy importante buscar elementos naturales para nutrir el cuerpo, ya que así será más apto para afectar y ser afectado y, por tanto, el alma será más apta para pensar y conocer. Sin embargo, es necesario utilizar una gran cantidad de alimentos para conseguir este propósito, puesto que el cuerpo humano es complejo y está compuesto de muchas partes distintas, cada una necesitada de alimentación continua y variada para poder ejercer bien su función, y así fomentar también un adecuado funcionamiento del alma (Capítulo XXVII). La sensatez y clarividencia del filósofo respecto a la importancia de la alimentación, tanto para cuerpo como para mente, resultan sorprendentes y de una clara actualidad.

Para conseguir suficiente subsistencia material es necesario también unirse en sociedad. Spinoza resalta la importancia que los aspectos materiales representan para el vulgo, especialmente su concreción en el dinero, tan valorado en su época y en todas (Capítulo XXVIII). Recordemos la importancia de los aspectos pecuniarios en la febril Holanda del siglo xvii²⁶⁹. También aquí observamos el realismo, e incluso cierto carácter pragmático del autor, muy centrado en su tiempo y alejado de falsas visiones idealistas: ya sabemos que ejerció durante algún tiempo el oficio de comerciante, y después se ganó la vida con el trabajo manual de pulidor de lentes, así que conocía muy bien el valor del dinero, sin idolatrarlo como el vulgo.

²⁶⁹ Véase *supra* capítulo primero, apartado D.

Por ello distingue entre dos usos del dinero: el adecuado, en cuanto se concibe como un medio para la conservación del cuerpo (en este caso no se requieren grandes cantidades), y el vicioso, de aquellos prendidos a la avaricia o a la ambición, y que ni siquiera lo utilizan en provecho de su propio cuerpo porque temen quedarse sin sus preciados bienes (Capítulo XIX). Spinoza propugna un sabio uso del dinero.

Teniendo en cuenta que la alegría es buena, ya que aumenta la potencia del cuerpo y del alma, serán buenas todas las cosas que nos traen alegría. Sin embargo, esas cosas son lo que son en sí mismas y no lo son en función nuestra, y además, ni siquiera nos afectan en totalidad, sino que solo suelen afectar a partes de nosotros. La alegría y sus afectos derivados tienen exceso, si no son vigilados por la razón y la atención. Señala que nos vemos afectados siempre en presente, buscamos lo agradable en el momento y nos es más difícil valorar con serenidad las cosas futuras (Capítulo XXX). Estas consideraciones prudentes no restan ni un ápice de validez a la alegría. Y así lo defiende en el apartado siguiente.

La superstición en todas sus formas, incluida la religiosa, invierte los valores de nuestra naturaleza: lo triste es bueno, lo alegre es malo. Spinoza rebate de nuevo y hasta la saciedad esta perversa inversión basada en el miedo y en la envidia de ánimos impotentes, y no en la razón. Nuestra naturaleza nos incita a la alegría, a la potencia, a ascender hacia niveles de mayor perfección y así poder participar en un grado más elevado de la naturaleza divina. Por ello, la alegría, moderada por la razón y que persigue nuestra utilidad, es siempre buena (Capítulo XXXI). No cabe duda de que con la gran lucidez de estos argumentos Spinoza anticipa a Nietzsche.

A pesar de esa tendencia fuerte hacia la plenitud, nuestra tarea se ve dificultada por la superior potencia de las causas exteriores. Ante la experiencia de los límites de nuestra naturaleza, debemos responder con serenidad frente a las cosas que nos son contrarias, si es que hemos actuado adecuadamente y no hemos podido evitarlas. No hay que olvidar nunca que somos una parte de la naturaleza y a ella estamos sujetos. Si comprendemos profundamente esta idea, permaneceremos en estado de conformidad, de serenidad, en nuestro centro, en nuestro ser. Y así, paradójicamente nuestro *conatus* concordará con la naturaleza y no habrá lucha ni oposición entre ambos, sino sabia aceptación, contento gozoso, frutos de una sabia comprensión (Capítulo XXXII). Más allá de ciertas connotaciones estoicas al uso, este capítulo final es un compendio de sabiduría práctica espinosista, en armonía con sus ideas metafísicas, y que aboga, primero por una actitud templada y de coraje al mismo tiempo ante lo experimentado como adversidad, para después alzarnos por encima de ese tumulto pasional hacia niveles más altos o adecuados de conocimiento, que aumenten nuestra potencia —o al menos no la debiliten—, mantengan nuestra sere-

nidad, y así lograr ser más activos afectivamente y sentirnos más gozosos al utilizar la inteligencia para comprender lo aparentemente negativo. Resulta curioso plantearse cómo este uso superior de la inteligencia que es capaz de alimentarse de todo para fortalecerse, incluso de las propias fantasmagorías negativas de la imaginación, *ese pensar bien espinosiano* (desde la necesidad, la amplitud, la objetividad, la visión macroscópica) podría hallarse en cierta sintonía, salvando las grandes diferencias de fondo, con una de las enseñanzas que emanan de las técnicas de meditación budista: usar la mente para observar la propia mente hasta acceder a la conciencia que observa todos los contenidos mentales como relativos y evanescentes, y así alcanzar un nivel de comprensión más elevado de la realidad y un estado de ánimo sereno²⁷⁰.

Este capítulo final de la Parte Cuarta enlaza también con las reglas prácticas que nos propone el autor al acabar el Libro Segundo. Así lo comenta Albiac, para quien ambos finales, a la par que se relacionan entre sí al resumir algunos ejes cruciales de la *Ética*, supondrían también un puente de conexión con el TP²⁷¹. Por mi parte, advierto de nuevo la estructura de bucle de la *Ética*; en este caso, el Libro Cuarto subsume los cuatro anteriores, integrando las ideas de la necesidad de la naturaleza divina (E 1) y

²⁷⁰ Es muy abundante la bibliografía en Occidente sobre el budismo y las técnicas de meditación, ya desde el gran Suzuki: entre sus numerosos escritos, cfr. D. T. Suzuki, *Vivir el Zen*, Barcelona, Kairós, 2000 (ed. original, 1950); *Budismo Zen*, Barcelona, Kairós, 1998 (ed. original, 1954). Asimismo señalo otro libro de autor distinto que explica de manera sencilla, amena y desde una perspectiva autobiográfica las ideas fundamentales del budismo y su conexión con las aportaciones actuales de la neurociencia. Cfr. Yongey Mingyur Rimpoché con Eric Swanson, *La dicha de la sabiduría. Abrazar el cambio y encontrar la libertad*, Barcelona, Rígidgen Institut Gestalt, 2010 (ed. original, 2009). El autor (monje budista) se sometió hace años, junto con otros monjes, a un estudio sobre neuroplasticidad, dirigido por el Doctor Richard Davidson, que demostró la eficacia de las técnicas de meditación budista para alcanzar estados mentales más serenos y gozosos. Así nos cuenta Yongey Mingyur sus pasos en la meditación: «Visto con perspectiva, comprendo que mis primeros intentos no diferían mucho de las estrategias que normalmente utiliza la gente cuando se enfrenta a situaciones difíciles o emociones intensas. Intentaba utilizar el pensamiento para superar la ansiedad y el pánico, dando por supuesto que había algo que andaba desesperadamente mal y que, si podía librarme de los problemas, todo estaría bien, mi vida sería maravillosa, serena y sin dificultades. El punto crucial de la lección de Saljay Rimpoché consistía en plantearme la posibilidad de que los pensamientos y los sentimientos que no me dejaban dormir por la noche y me aceleraban el corazón como un pájaro enjaulado durante el día eran, en realidad, señales de algo ‘correcto’, como si mi mente diera un paso adelante para decir ‘¡Mírame! ¡Mira lo que puedo hacer!’». Algunas personas tienen la capacidad de comprender enseguida esta alternativa tan radical. Mi padre, por lo que he oído, fue una de ellas. En cuanto escuchó la enseñanza sobre la naturaleza de la mente, comprendió de manera intuitiva que toda experiencia es producto de la capacidad ilimitada de la mente, o ‘la exhibición mágica de la conciencia’ como describen a menudo los textos budistas», págs. 41-42.

²⁷¹ Cfr. Albiac, nota 44 de la edición de la *Ética* que estoy citando, ob. cit., pág. 192.

nuestro conocimiento de dicha necesidad (E 2), para aplicarlo al ámbito de los afectos (E 3 y E 4). Es este el proceso de liberación fraguado en la retroalimentación entre afectos y razón que defiende Spinoza y que, anticipado en este broche breve del Libro Cuarto, nos catapultará a su desarrollo definitivo ya en el Libro Quinto (otro nuevo bucle). Y de oca a oca en este laberinto: de la servidumbre a la liberación.

CAPÍTULO 5

El camino de la liberación (Libro Quinto de la *Ética*)

El título que encabeza esta última Parte es definitorio de los objetivos del autor: «Del poder del entendimiento o de la libertad humana»¹. La vinculación entre potencia, conocimiento y libertad constituye una de las apuestas fuertes de Spinoza en su teoría filosófica en general, y en su doctrina de los afectos en particular. El entramado razón-libertad es un signo de modernidad y un avance de los nuevos tiempos².

En cuanto a la estructura del análisis de esta Quinta Parte, mantengo las tres dimensiones (óptica, física y ontológica) que me han servido de hilo conductor en la lectura de la *Ética*. Con el prefacio (óptico) el autor destaca su propio enfoque frente al de otros autores del pasado, como estoicos y Descartes. Los dos axiomas (físicos) establecen de modo general la relación cuantitativa de las fuerzas que se hallan en juego. Y las 42 proposiciones dan cuenta del cambio profundo, ontológico que tiene lugar en el ser humano en su proceso de liberación. Las veinte primeras proposiciones se refieren a este cambio, o mejor aún, preparan ese cambio todavía no definitivo, cuando la razón ejercita los remedios frente a las pasiones. La última serie proposicional (P21-P42) nos conduce hacia la conversión profunda,

¹ Cfr. E 5, pág. 375 (SO 2, 277).

² Alasdair MacIntyre subraya el valor del intento espinosista que aspira a comprender la relación entre pasiones, razón y libertad, desde una visión maleable y transformadora de las primeras sustentada en el conocimiento adecuado liberador: «Para Spinoza, el Estado es a lo sumo un medio, y la política es una actividad destinada a procurar los requisitos previos para la búsqueda de la racionalidad y la libertad. Así, Spinoza es el primer filósofo que otorga una posición fundamental en la ética a dos conceptos que se definen para expresar los valores típicamente nuevos de la sociedad moderna: los de la libertad y la razón». Cfr. *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1982 (ed. original, 1966), pág. 144.

al plano de conciencia plena de la vida eterna (que no inmortal), es decir, al plano de la ciencia intuitiva y el amor intelectual de Dios.

A. UN PREFACIO ÓPTICO YA ANUNCIADO Y RECAPITULADOR

El prefacio con el que se abre esta Parte Quinta sintetiza el camino hacia la liberación que será desarrollado después. Los pasos para recorrerlo son los siguientes:

- a) Descubrir la potencia humana sobre los afectos, puesto que no poseemos un dominio absoluto: ¿de qué grado y calidad es el dominio que tiene la razón sobre los afectos con el objeto de reprimirlos y moderarlos?
- b) ¿Qué es la libertad humana o la felicidad? La virtud es la consecución de la libertad y en eso reside la auténtica felicidad.
- c) El verdadero camino en esta dirección es el del sabio y no el del ignorante.

A continuación Spinoza desarrolla un planteamiento dialéctico, señalando aquello que no va a tratar y aquellas posturas doctrinales opuestas a la suya, para así destacar en relieve la originalidad de sus propias ideas, de su propia visión (dimensión óptica). En primer lugar, no se va a ocupar ni de la Medicina (arte de cuidar el cuerpo), ni de la Lógica (método de perfección del entendimiento). En segundo lugar, no llega a las mismas conclusiones que los estoicos o Descartes y se distancia de ambos mediante una doble crítica, más pormenorizada respecto al último³. Vuelvo a recordar el bucle definitivo con el que el Libro V acoge y cierra los Libros anteriores, incluidos los prefacios. Ese carácter de síntesis o de totalidad abierta hace de esta última Parte un libro muy complejo donde confluyen todos los asuntos de la filosofía de Spinoza.

Después de las críticas a Descartes, que revelan un profundo conocimiento por parte de Spinoza del filósofo francés, concluye este prefacio con el nódulo fundamental que hay que abordar: la potencia del alma se define por la sola inteligencia; por tanto, solo por el conocimiento del alma determinaremos los remedios de los afectos, con un conocimiento exacto y distinto, y de este conocimiento derivaremos todo aquello que se refiere

³ Puesto que este apartado ya lo he tratado ampliamente en el capítulo tercero de este estudio donde comparo los prefacios de los Libros III y V, no incido más sobre él. Véase *supra* capítulo tercero, apartados A.1 y A.2.

a su felicidad. La calidad de este conocer va más allá de una mera experiencia recibida por la vía de la opinión: todos conocen los remedios, pero no los ejercitan ni los comprenden de modo adecuado. Se tratará de un conocimiento metabolizado a un nivel más profundo que haga surgir la acción de modo potente, inmanente, y no por un falso y denodado esfuerzo de una voluntad separada: una acción que brote de la integridad del individuo en consonancia con la naturaleza, y no de una ascética dualidad en lucha contra uno mismo y contra todos. La inmanencia llevada hasta sus últimas consecuencias desemboca en este Libro Quinto cual apoteosis final de una sinfonía⁴. Ya que los remedios han de deducirse de un conocimiento pleno, veamos los axiomas que sustentan el proceso deductivo en este caso.

B. LOS AXIOMAS FÍSICOS QUE ARTICULAN EL CONOCIMIENTO DEL CAMBIO LIBERADOR

El primer axioma explicita las consecuencias físicas del principio lógico de no contradicción: dos acciones contrarias en un mismo individuo provocan necesariamente un cambio, que puede darse en una de las acciones o en las dos, hasta que cese la contradicción. Es evidente que un individuo no puede permanecer en ese estado mucho tiempo: esa primera perplejidad ha de resolverse en una o en otra dirección, o bien en la disolución de ambas. Subyace aquí una idea muy interesante, cual es la del cambio como proceso liberador o transmutador. La consecuencia positiva y dinámica de las contradicciones, problemas, crisis (depende en el nivel que nos situemos) consiste en que impelen a la búsqueda del equilibrio perdido en esa lucha de fuerzas y nos colocan en la tesitura de actuar, en uno o en otro sentido, para que la situación se transforme. Obligan a que nuestro *conatus* despliegue su potencial, nos hacen sentir vivos, activos, creadores de posibilidades nuevas para salir del impasse de la lucha drenante de la oposición de fuerzas. El crecimiento y la transformación solo pueden provenir de una oposición que, habiendo roto un cierto equilibrio cómodo en el que estábamos instalados, nos impulsa a madurar y ampliar nuestros límites, para conseguir un nuevo grado de conocimiento, de ser,

⁴ Macherey destaca la prodigiosa estructura de la *Ética* como una suma filosófica que revela un proyecto unificado cuyas partes están integradas en un sistema perfectamente articulado, como si fueran círculos concéntricos. En la Quinta Parte que culmina este plan general se desarrolla propiamente la doctrina ética del autor, que pretende conciliar e integrar la idea de la libertad y autonomía del alma con la deducción geométrica de un sistema natural y causal. Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 17-40.

de actividad, que, a su vez, será roto de nuevo en un proceso imparable mientras haya vida y potencia para seguir creciendo⁵. Palpita aquí, cual semilla de futuro, la idea de homeostasis (equilibrio necesario para la estabilidad de la vida). Además, este planteamiento que realiza Spinoza recoge en síntesis dos tradiciones y también dos modos de pensar arquetípicos: por un lado, la línea científica (matemática y física) que estudia la naturaleza como un conglomerado material de partículas sometido a la lucha de fuerzas (ahí está el mecanicismo de la física moderna que inicia la revolución científica); por otro, el modelo orgánico de la biología (el pensar naturalista renacentista) que contempla la naturaleza dotada de vida y vinculada al cambio incesante (las voces antiguas de Heráclito, Empédocles). Y está aquí de nuevo la originalidad y también la tensión que irradia del sistema de Spinoza: aunque el finalismo se encuentra desterrado de su filosofía, el *conatus* articula física y biología, como si fuera la piedra filosofal del pensar espinosiano⁶.

Si el axioma primero nos ha ofrecido la dirección del proceso transformador bajo una perspectiva optimista y vital, el segundo axioma sitúa los límites *kantianos*, realistas, físicos, dentro de los cuales se tiene que articular ese proceso: la potencia de los efectos se define por la potencia de sus causas, del mismo modo que ocurre con sus esencias. La esencia y potencia del efecto se deducen y se explican por la esencia y potencia de su causa correspondiente. Uno de los dos requisitos del principio de causalidad en la formulación aristotélica clásica es la proporcionalidad entre causa y efecto (el otro es la precedencia temporal). Debe existir una relación armónica, proporcional entre ambos. Y considerar de modo adecuado esta proporcionalidad es signo de objetividad. En cambio, inclinar la balanza hacia uno u otro lado (la causa o el efecto), es síntoma de percepción distorsionada. También este axioma nos coloca en una determinada y favorable posición estratégica de cálculo de las fuerzas de las causas exteriores a la hora de enfrentar sus posibles efectos. La cautela deriva de un conocimiento lúcido acerca del funcionamiento del sistema de fuerzas encadenadas en el seno del cual nos hallamos ubicados⁷.

⁵ Macherey insiste en la interpretación más física de este axioma, señalando que el llamado sujeto es apenas un espectador imparcial de la lucha de fuerzas que se da de un modo causal y estrictamente necesario. *Ibíd.*, págs. 46-47. Por mi parte me inclino más hacia una nueva homeostasis entre física y biología en el planteamiento que hace Spinoza acerca del sujeto y del *conatus*, como explico a continuación.

⁶ Véase *supra* capítulo tercero, apartado B.2, y capítulo cuarto, apartados A.2, B.1.

⁷ Macherey sintetiza el mensaje de estos axiomas bajo dos denominaciones respectivas (lógica del cambio para el primero y lógica de la potencia para el segundo), que son formas de la misma y única lógica: la natural causal. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., pág. 47.

Una vez establecido este conocimiento necesario para nuestra liberación, ¿cómo lo aplicaremos ahora en nuestra vida cotidiana?, ¿cuáles son los remedios concretos que la potencia de la razón humana puede desplegar frente a las pasiones? De ello va a dar cuenta el filósofo en las veinte primeras proposiciones.

C. LOS VEINTE PASOS (PROPOSICIONES) QUE TRANSITAN HACIA EL PROCESO DE LIBERACIÓN ONTOLÓGICA EN EL PLANO DE LA VIDA PRESENTE (E 5P1-P20)

En esta primera serie proposicional, Spinoza va a tratar lo prometido en el prefacio a esta Quinta Parte, en concreto, el primer objetivo que vuelvo a recordar:

- a) Descubrir la potencia humana sobre los afectos, puesto que no poseemos un dominio absoluto: ¿de qué grado y calidad es el dominio que tiene la razón sobre los afectos con el objeto de reprimirlos y moderarlos?⁸

Los otros dos objetivos quedarán relegados para el último bloque de proposiciones.

Entre los numerosos problemas surgidos al hilo de la complejidad e intensidad del Libro Quinto, se encuentran los de su estructura y la relación existente entre las dos series proposicionales (P1-P20) y (P21-P42).

Macherey analiza en detalle el asunto de las dos partes de E 5 y las posibles relaciones paradójicas que se dan entre ambas⁹. Por un lado, las veinte primeras proposiciones plantean una especie de solución «mínima», una higiene mental, cura o remedio de los afectos en el ámbito de la vida ordinaria o presente; por otro lado, el resto de las proposiciones hasta el final propone la solución «máxima», la libertad en el ámbito de la vida eterna. El problema consiste, según Macherey, en ver si son dos soluciones completamente distintas, o en si hay una unidad entre ambas que se matiza por diferencias de gradación. Macherey efectúa un planteamiento inquisitivo y abierto, remarcando el carácter un tanto misterioso de esta Quinta Parte (y aún más dentro de un libro geométrico como es la *Ética*), que deja al lector la libertad de distintas interpretaciones.

Ya antes, Matheron había destacado este doble plano de E 5, señalan-

⁸ Véase *supra* capítulo quinto, apartado A.

⁹ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 40-43.

do las relaciones de continuidad y discontinuidad que se dan a la vez entre ambas partes¹⁰. Continuidad, puesto que el tercer género de conocimiento es de alguna manera prolongación del conocimiento racional del segundo género. Y también discontinuidad, ya que pasamos del plano de la duración al de la eternidad cuando transitamos hacia el último género del conocer. Aunque, al mismo tiempo, eternos ya lo éramos desde siempre sin saberlo (continuidad), pero el descubrimiento de este hecho nos permite abrírnos y comprometernos con una nueva forma de existencia más dichosa (discontinuidad). La sutil y lúcida filigrana interpretativa de Matheron enlaza con la idea de Macherey acerca de la amplitud de visiones que E 5 nos ofrece.

En consonancia con ambos autores en lo esencial sobre este asunto, considero que la estructura de bucle al tratar del poder de la razón en este caso (continuidad) es compatible y además condición necesaria para que se dé el salto cuántico (discontinuidad) hacia el tercer género de conocimiento. Matheron habla de continuidad y discontinuidad, Macherey de distintos modos de gradación; Bodei nos remite a las transiciones en el asunto de la transformación de las pasiones¹¹; en mi caso, me refiero a una estructura de bucle y a saltos cuánticos o transmutaciones en la *Ética*. Sea como fuere, lo común es la profundidad y variedad de planos con las que juega Spinoza a la hora de dilucidar la liberación humana de y en la trama afectiva. Y subrayo el 'en' porque el supuesto racionalismo del autor va más allá de un dualismo metafísico tradicional al uso, ya que los afectos son el alimento de la razón y no meramente su enemigo (aunque también), como vengo defendiendo a lo largo de este ensayo. Por eso resulta tan fascinante este autor, porque habla desde una razón vivificada y también anhelada y soñada en sus múltiples posibilidades.

Volvamos ahora al análisis de esas veinte primeras proposiciones. ¿Cómo ese sistema teórico de conceptos y deducciones se plasma en acciones y medidas concretas en la vivencia cotidiana de la afectividad? A su vez, en esta primera serie del Libro Quinto distingo dos partes que intentan dar respuesta a dicho interrogante¹²:

¹⁰ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 571-573.

¹¹ Cfr. Bodei, *Geometría de las pasiones*, ob. cit., págs. 229-319.

¹² Coincido con Matheron, el cual también diferencia esos dos bloques, aun con todos los sutiles matices que imprime a su particular clasificación sefirótica. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 547 y 618. La clasificación que realiza Macherey es un tanto diferente: P1-P10 (el tratamiento psicofisiológico de la afectividad) y P11-P20 (el amor hacia Dios), si bien considera la miniserie P11-P13 como transición hacia el asunto del amor hacia Dios. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 49-116.

- Desde la P1 hasta la P13: cómo la razón puede generar afectos cada vez más activos encauzando debidamente el recurso de la imaginación.
- Desde la P14 hasta la P20: cómo el progresivo aumento de conocimiento-potencia deviene amor a Dios y de él se alimenta.

C.1. RAZÓN E IMAGINACIÓN UNIDAS EN LA AFECTIVIDAD (E 5P1-P13)

La mejor manera de averiguar qué puede la razón humana sobre los afectos, es saber qué puede un cuerpo y qué puede un alma de cara a ese dominio. Por ello, Spinoza empieza por recordarnos su doctrina de la correlación alma-cuerpo¹³. El orden y concatenación de pensamientos e ideas de las cosas son correlativos a los de afecciones o imágenes de esas cosas en el cuerpo (E 5P1). En la demostración nos remite al foco originario de esta doctrina, a la Segunda Parte (E 2P7), donde ha explicado la relación alma-cuerpo.

Con esta teoría pretende resolver el problema que había quedado pendiente en la filosofía cartesiana, puesto que el recurso a la glándula pineal que planteaba Descartes es considerado por el filósofo holandés como una hipótesis oculta que nada explicaba al fin, como ya vimos en el análisis del prefacio a E 5¹⁴. Según Spinoza, hay una simetría o correspondencia entre el modo de funcionar del alma y del cuerpo, articuladas en las mismas leyes necesarias; alma y cuerpo son dos caras de la misma moneda, dos modos de dos atributos de la misma sustancia. Y para explicarlo recurre a un principio bilateral de sincronicidad: las ideas son la dimensión mental de las

¹³ Macherey critica la tradicional denominación de 'paralelismo' de esta doctrina por las consecuencias interpretativas que conlleva, como el peligro de dualismo. E insiste, tras un pormenorizado análisis lingüístico de E 2P7, en que el orden y conexión de ideas y de cosas no son dos órdenes paralelos, sino manifestaciones de un mismo y único orden natural causal, de una única sustancia que posee infinitos atributos y no solo dos (pensamiento y extensión). La interpretación más fiel ha de rescatar el monismo de Spinoza junto al pluralismo radical de los atributos. En cualquier caso, el problema es que el hombre conoce desde el orden mental y no tiene acceso a esos otros infinitos atributos de Dios; tal enigma, Spinoza pretenderá abordarlo desde la perspectiva eterna del amor intelectual de Dios en este Libro Quinto. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie. La réalité mentale*, ob. cit., págs. 71-81. Recordemos también en este sentido la interpretación de Vidal Peña, criticando el dualismo, cfr. nota, pág. 133 de la edición de la *Ética* que estoy citando, y *El materialismo de Spinoza*, ob. cit. Asimismo véase *supra* capítulo cuarto, apartado B.1, donde hago un rápido recorrido por algunas proposiciones del Libro Segundo. En cuanto a los problemas del paralelismo, véase *supra* capítulo tercero, apartado A.2, notas 82 y 83, apartado B.1, y también capítulo cuarto, apartados A.4 y B.3.

¹⁴ Véase *supra* capítulo tercero, apartados A.1 y A.2.

afecciones, y estas, a su vez, la dimensión corporal de aquellas. El alma refleja los cambios del cuerpo y este los de aquella. El problema de las pasiones consiste en saber cómo funciona esta correlación o sincronidad y cómo poder utilizarlo con un propósito liberador. Con esta visión, de alguna manera el filósofo anticipa ideas de la psicobiología y psicología modernas¹⁵. Aunque él mismo es consciente de que su doctrina entraña problemas y reconoce las dificultades de su explicación:

[...] de manera que, en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la Extensión, y lo mismo entiendo respecto de los otros atributos. Por lo cual, Dios es realmente causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos. Y por el momento no puedo explicar esto más claramente¹⁶.

El primer paso en el dominio sobre el mundo pasional es abrirse a la complejidad y conocer la realidad como un todo (sustancia) en el que existen infinitos niveles o dimensiones (atributos), y dos de ellos (pensamiento y extensión) junto con sus modos respectivos (alma y cuerpo) son los esenciales para el hombre de cara a entender por qué y cómo sentimos, y de qué manera la razón humana puede usar esa capacidad de sentir para aumentar su potencia y la del cuerpo, y no dejarse arrastrar por sus efectos debilitantes. Comprender qué somos, qué nos constituye, la dinámica causal infinita en la que nos hallamos insertos (ontología), nos dará una visión más amplia y liberadora (óptica), que nos permitirá actuar en esa realidad de modo más activo y útil para nosotros (física). Así, las tres dimensiones confluyen en su teoría ética.

Macherey señala que en este primer bloque proposicional de E 5 (P1-P10), la relación alma-cuerpo resulta fundamental para entender la liberación, puesto que el alma se encuentra constitucionalmente asociada al cuerpo, y solo podrá haber un alma libre *con* un cuerpo libre y no simplemente *en* un cuerpo libre¹⁷.

¹⁵ Véase *supra*, capítulo cuarto, apartado A.4, nota 44 y capítulo tercero, apartado A.1, notas 38, 40, apartado B.3, nota 159.

¹⁶ Cfr. E 2P7S, pág. 134 (SO 2, 90). Albiac comenta que el abrupto final de este escolio manifiesta la ambigua justificación del autor ante un asunto que es de crucial importancia para la continuidad de su sistema filosófico. Cfr. nota 17, pág. 134 de la edición de la *Ética* que estoy citando.

¹⁷ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 51-54.

La complejidad de esta primera proposición en cuanto nos retrotrae a la correspondencia cuerpo-alma desarrollada en el Libro Segundo —una de las cuestiones difíciles en la teoría del conocimiento del autor—, también ha dado lugar a interpretaciones concienzudas y quizás un tanto alambicadas, tal es el caso de Wolfgang Bartuschat, para quien la E 5P1 introduce una nueva etapa en el análisis de Spinoza¹⁸. Para Bartuschat, esta proposición enuncia una tesis que el conjunto del Libro Quinto, al que considera como una unidad, tendrá que probar: la potencia del entendimiento (mente) sobre los afectos solo será posible y eficaz si los fenómenos corporales se rigen por un orden producido por el propio entendimiento. De esta manera, la E 5P1 no sería una consecuencia del paralelismo de los atributos divinos, sino que aportaría una relación nueva, la constatación del dominio de uno sobre otro —en este caso, de la mente sobre el cuerpo—, y que no se demuestra en dicha proposición cuando Spinoza nos reenvía a la doctrina del paralelismo, sino que habrá de completarse con el resto de las proposiciones de E 5 hasta culminar con el amor intelectual de Dios. Del dominio del cuerpo, derivamos conocimiento inadecuado; del dominio de la mente obtendremos conocimiento adecuado. Y este último paso es posible porque los elementos imaginarios, afectivos, implican un grado mayor o menor de conciencia, aunque estén condicionados por fenómenos corporales. Para Bartuschat, la constitución de los afectos en la *Ética* tiene su fundamento en un *conatus imaginandi*, es decir, en un elemento mental. Bartuschat no cuestiona el paralelismo desde el punto de vista ontológico (ahí es claro), pero sí en el ámbito antropológico (ahí hay una relación de dependencia de uno —lo corporal— respecto al otro —lo mental—). Entonces, la potencia del entendimiento sobre los afectos devendrá amor intelectual de Dios vinculado a la *laetitia*. La mente podrá producir afectos activos, y así aumentará su potencia y su capacidad de actuar y conocer cada vez más con un conocimiento adecuado y podrá acceder al conocimiento intuitivo. Aunque ese conocimiento, ese poder y esa alegría del hombre solo le den un poder parcial sobre sus afectos.

Sintetizo aquellos aspectos de las dos aportaciones interpretativas respecto a esta proposición en lo que considero más acorde con la teoría del autor: importancia de la corporalidad para reivindicar una nueva doctrina de los afectos, más natural y ajustada a la dimensión humana (Macherey), sin olvidar que el afecto implica un grado variable de conciencia, pero conciencia al fin, necesaria para reordenar la propia vida afectiva

¹⁸ Cfr. Wolfgang Bartuschat, «Remarques sur la 1.^{re} Proposition de la 5.^e Partie de l'*Éthique*», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, núm. 1, París, PUF, 1994 (*Spinoza. La cinquième partie de l'«Éthique»*), págs. 5-21.

(Bartuschat)¹⁹. El asunto será dilucidar si esa gradación consciente es solamente intelectual, como creo que no es el caso, o implica un tránsito (intelectual y afectivo) hacia niveles de mayor integración, donde tanto el *ordo mentalis* como el *ordo corporalis* son transmutados en virtud de un orden más amplio, que los conoce, utiliza y reenfoca: el amor intelectual de Dios, y cuyo logro para el hombre será también provisional, puerta apenas entreabierta a los infinitos atributos de la sustancia todavía incognoscibles. Pero olvidemos de momento este vértigo que nos brinda aquí la teoría de Spinoza y prosigamos con el hilo deductivo.

Una vez conocido el orden causal, el siguiente paso es separar el afecto del pensamiento de una causa exterior y unirlo a otros pensamientos, porque solo así se eliminan amor y odio hacia esa causa exterior, y también las fluctuaciones anímicas (E 5P2)²⁰. Se trata de desmontar, desarticular o desactivar el poder de los afectos, retirando de ellos nuestro pensamiento amplificador, nuestra atención, al no pensar en la causa que los provocó. El procedimiento es descontextualizar el afecto para neutralizar su fuerza, procedimiento muy claro a nivel teórico, pero difícil en su ejecución²¹. Primero lo aislamos de aquello que lo provocó, y luego ya, más manso, lo relacionamos con otros pensamientos (entiendo que estos pensamientos sean positivos, ideas adecuadas) para, de esta manera, quitarle el poder que le habíamos dado al absolutizarlo y fijar nuestra atención en él. Por tanto, en primer lugar, retirada, distancia, objetividad y luego, recreación o reinterpretación desde otra óptica, positiva y más amplia. No se trata de eliminar el afecto, sino de cambiarlo de dirección, convertirlo, utilizando para ello su propio empuje, como en las artes marciales. Esa recanalización solo es posible desde la retirada, la templanza, el silencio mental, la distancia que propicia una óptica distinta, muy útil para crear una nueva línea de pensamiento, gracias a la cual la fuerza inicial del afecto pueda disminuir y ser redirigida (reprogramada, diríamos hoy). Cambiar la dirección es similar a un proceso de conversión («volver la mirada» nos decía Platón en el mito de la caverna). *Dentro* no se puede ver bien, para ver hay que situarse *fuera*; solamente así se puede encontrar la solución, el nuevo camino, la nueva vía. De alguna manera, en esta solución espinosiana al problema de

¹⁹ Sobre el difícil asunto del papel del cuerpo en el tercer género de conocimiento y la vida eterna volveré después cuando aborde la P20 y la segunda serie proposicional de E 5. Véase *infra*, apartado C.2, nota 57, y apartado D.3.2, nota 140.

²⁰ Macherey señala que no hay formulación descriptiva en esta proposición, sino que el autor pretende establecer las condiciones que permitan cambiar un orden inadecuado de encadenamiento de ideas por otro adecuado, que haga posible liberarse de la fluctuación del ánimo al reorganizar nuestro campo mental. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 56-58.

²¹ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 548-549.

los afectos se daría una sabia, depurada y crítica conjunción de dos métodos: control (actitud estoica) y liberación de todo su potencial (actitud nietzscheana); templar a Nietzsche con los estoicos, desinhibir a los estoicos con la medicina dionisíaca de Nietzsche. Insisto en que el problema de los afectos alberga una de sus claves en el asunto de la dilación: ese intervalo de tiempo congelado, esa distancia, son los que permitirían la apertura a una solución creativa que emanaría de la fuente —misteriosa por ser parcialmente conocida— de la sustancia infinita de la que nos habla Spinoza. Únicamente enlazando con Dios (sustancia infinita) es posible solucionar las fluctuaciones que produce el maremágnum afectivo. Porque en esa dimensión totalizadora, profunda, los caudalosos y torrenciales ríos del sentimiento se convierten en mansas gotas de agua. Si enfocamos nuestro pensamiento en la visión desde la sustancia infinita (*sub specie aeternitatis*), podemos comprender mejor y crear un canal nuevo que luego trasladaríamos al mundo concreto. Siempre es un camino de ida y vuelta, como el prisionero platónico que después de ser liberado vuelve a bajar a la caverna.

Lo que convierte a la solución de Spinoza en un pensamiento tan humano y tan lúcido respecto a otros pensadores (por ejemplo, los estoicos y Descartes), es que considera este proceso como provisional y nunca definitivo del todo. No se puede conseguir una vez la iluminación, la comprensión total, y ya está consumada, sino que la aplicación de este particular método de liberación ha de ser constante, siempre sujeta por otra parte al olvido, la pereza o el fuerte empuje de las causas exteriores. El conocimiento del método en sí y su ejercicio temporal no garantizan la instalación definitiva en una posición inexpugnable. Ahí reside una de las grandezas del pensamiento espinosiano: en este realismo siempre al acecho que desbarata las posibles ilusiones de una postura dogmática. Los logros humanos, ya sean personales o sociales, son provisionales y no significan alcanzar de modo total la salvación, de una vez y para siempre. «Todo fluye», según Heráclito. Walt Whitman escribía que hay que seguir caminando después de haber conquistado la cima de la montaña. Y, precisamente, esa falta de fijación en cualquier postura conquistada es lo que convierte a la vida en algo digno de ser vivido en su plenitud y apertura.

Ya sabemos lo que hay que hacer, ¿pero cómo concretar ahora esa transformación de las pasiones? El tercer paso nos da la pista: la pasión deja de serlo en cuanto de ella nos formamos una idea adecuada, clara y distinta (E 5P3). Aquí reside la clave de la transmutación de los afectos pasivos (pasiones) en afectos activos: se trata, simplemente, de formarnos una idea clara y distinta de dicho afecto, es decir, comprenderlo a la luz de la razón, la objetividad, la distancia, el desapego. Conocer las pasiones nos da poder sobre ellas. Verlas tal cual son y no de modo confuso, nos

libera de su tiránico e ilusorio poder, y nos permite recuperar el propio poder sobre ellas.

En la demostración así lo corrobora el autor: las pasiones son ideas confusas, y al aplicarles la cura de ideas adecuadas, las pasiones dejarán de ser tales. Y en el corolario saca la conclusión pertinente: el conocimiento de los afectos nos da poder sobre ellos y al fin reduce el sufrimiento del alma. Conocer es poder: el conocimiento adecuado es una forma de poder ante el mundo afectivo²².

En el mayor grado de conciencia siempre han cifrado la salvación y/o curación las tradiciones sapienciales y no pocas corrientes psicológicas. Lo característico de la propuesta de Spinoza es que no propugna la eliminación de los afectos ni su mero control, sino un conocimiento que haga posible su transformación o recanalización hacia mayores niveles de potencia en la acción y en la comprensión. Ese conocimiento científico de las pasiones implicará a partir de ahora asimilar al conocimiento verdadero lo que de positivo ellas ya poseen (*quid positivum*, en palabras de Matheron)²³.

La cuestión inmediata que surge es la siguiente: ¿podemos formarnos ideas adecuadas de todos los afectos? Según el filósofo holandés, así es, como afirma en la siguiente proposición: de todas las afecciones del cuerpo podemos formarnos ideas adecuadas (E 5P4). Por tanto, todos los afectos pasionales son susceptibles de ser curados, transformados en activos mediante el conocimiento adecuado. La solución es posible siempre. Por muy fuertes que sean las pasiones, más fuerte es el conocimiento y su poder transformador. Todo lo que siente el cuerpo puede ser conocido, comprendido²⁴.

En la demostración alude a que este conocimiento existe debido a que las afecciones del cuerpo son universales, afectan a todos los cuerpos. En el corolario vuelve a insistir sobre lo mismo, ya que el afecto es la idea de una afección y por ello implica un concepto claro y distinto.

Y ya en el amplio escolio Spinoza remacha la idea fundamental o remedio clave de las pasiones, que consiste en aplicar la potencia del alma (su capacidad de generar ideas adecuadas) al conocimiento de los afectos. De-

²² Vidal Peña constata cómo ese realismo psicológico en el asunto de las pasiones desemboca en una apuesta por el conocimiento, y utiliza para describir esta postura la terminología de Gustavo Bueno: un retorno a la *implantación gnóstica* de la conciencia filosófica. Cfr. nota de la edición de la *Ética* que estoy citando, pág. 381.

²³ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 549.

²⁴ Macherey señala cómo ya en esta proposición Spinoza reintroduce el cuerpo y sus afecciones, después de haberse centrado en el alma, para que de esta forma el alma se reapropie del cuerpo, puesto que el alma no deja de ser una idea de ese mismo cuerpo. Aunque el conocimiento que el alma pueda alcanzar de las afecciones del cuerpo y, en consecuencia, de los afectos, no sea completo, puede ser, sin embargo, claro y distinto. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 59-60.

sarrollemos este planteamiento. Todas las personas poseen la capacidad y el poder de entender sus afectos de modo claro y distinto, aunque no en su totalidad, sí al menos en parte. Por eso está en su poder padecer menos. Cada uno es responsable, al menos de manera parcial, de su sufrimiento, porque al comprender sus afectos puede empezar a dejar de sufrir. De ahí que esta tarea resulte tan importante y prioritaria, y en ella debemos trabajar especialmente y con denuedo²⁵. Hay que conseguir aislar el afecto del pensamiento de la causa exterior que lo provocó, separarlo de esa causa y unirlo a pensamientos verdaderos que nos ayuden a comprenderlo y a eliminar o minimizar el sufrimiento que en un primer momento pudiera causar. Así, el amor y odio pasionales dejarán paso a un sentimiento activo que no cargará las tintas sobre el apetito o deseo originario, sino que depurará cualquier exceso en este sentido. Utilizando una metáfora del mundo de la jardinería, se trata de una poda y de un nuevo injerto. Y esto es así, debido a que el origen de los afectos pasivos y activos es el mismo: el apetito del hombre, el cual puede ser malo o bueno, engendrando respectivamente afectos pasivos (como la ambición o la soberbia), o activos (como la moralidad). En suma, los mismos deseos unidos a ideas inadecuadas son pasiones; en cambio, unidos a ideas adecuadas son afectos activos, virtu-

²⁵ Recordemos, por ejemplo, la insistencia del budismo en el trabajo que requiere la salvación y en la lucha contra la pereza. Así nos lo trasmite Matthieu Ricard: «Me gustaría mencionar la definición budista de la pereza, pues se halla estrechamente relacionada con nuestra discusión sobre la ciencia y la sabiduría. Se habla de tres formas de pereza. La primera consiste simplemente en pasar el tiempo comiendo y durmiendo. La segunda en decirse: 'Alguien como yo no llegará a perfeccionarse nunca'. En el caso del Budismo, esta pereza nos lleva a pensar: 'Es inútil intentarlo, jamás conseguiré la realización espiritual'. El desánimo nos hace preferir no empezar a hacer esfuerzos. Y la tercera, la más interesante en nuestro caso, consiste en agotar la propia vida en tareas de importancia secundaria sin abordar nunca lo esencial. Pasamos nuestro tiempo intentando resolver problemas menores que se encadenan sin fin como las ondas en la superficie de un lago. Nos decimos: 'Cuando haya terminado tal o cual proyecto, me dedicaré a darle un sentido a mi existencia'. Creo que la dispersión horizontal de los conocimientos proviene de esta pereza, incluso si actuamos con diligencia durante toda nuestra vida [...]. El antídoto contra la primera forma de pereza —tener solo ganas de comer y de dormir— es reflexionar sobre la muerte y la caducidad. No podemos prever ni el momento de la muerte ni las circunstancias que la producirán. No debemos perder, pues, un solo instante para volcarnos hacia lo esencial. El antídoto contra la segunda pereza —la que nos desanima y nos impide así embarcarnos en una indagación espiritual— consiste en reflexionar sobre los beneficios que puede aportar esta transformación interior. El antídoto contra la tercera —hacer que el detalle pase antes de lo esencial— es darse cuenta de que la única manera de llegar a la meta de nuestros proyectos sin fin es dejarlos caer y volvernos, sin esperar demasiado, hacia lo que es capaz de dar un sentido a la existencia. La vida es breve, y si queremos desarrollar nuestras cualidades interiores, nunca es demasiado temprano para intentarlo». Cfr. Jean-François Revel y Matthieu Ricard, *El monje y el filósofo*, Barcelona, Urano, 1998 (ed. original, 1997), pág. 210.

des²⁶. Y concluye Spinoza con claridad y contundencia cuál es el remedio de los afectos: el conocimiento verdadero que, a fin de cuentas, consiste en ejercitar nuestra potencia de pensar de modo adecuado. En nuestra naturaleza se encuentran tanto los afectos como el remedio para ellos: «conóce-te a ti mismo de modo adecuado» —podríamos decir—, y solo entonces podrás ser el dueño de tus afectos y no el esclavo de ellos. Y cuando emerjan, sabrás lidiar con ellos, conocerlos, domeñar su brío inercial y amansarlos para que vayan por donde tú quieres. No hay que eliminar el sentir, sino cambiar los pensamientos que unimos a ese sentir, para que así este no sea fuente de sufrimiento sino de gozo. Esa potente dinámica cognoscitiva, que surge del ejercicio de la inteligencia, dará a su vez frutos afectivos, cual será, en primera instancia, el sosiego o aquietamiento anímicos cuando experimentamos nuestro poder sobre el flujo pasional²⁷.

Ya Matheron había señalado cómo en Spinoza esa razón abstracta que se centra en el conocimiento de las nociones comunes y que encuentra en su punto de partida tantos obstáculos a su alrededor, puede devenir prácticamente invencible si, al mismo tiempo, se alimenta de la fuerza afectiva, bien controlada y dirigida: usar reiteradamente el sentimiento de afectos pasivos como motivo y ocasión del ejercicio del pensar, incrementa nuestra potencia y, de modo paralelo, nuestro gozo, aunque sin renunciar nunca al derecho de la acción en el mundo. De tal manera que, si seguimos esta guía que la *Ética* nos propone, nos convertiremos en auténticos espinosistas²⁸. Además, considero que Spinoza está anticipando algunas técnicas de la psicología moderna, por ejemplo de la psicología social que trabaja con actitudes, cuando esta afirma que lo importante no es lo que nos sucede, sino cómo vivimos lo que nos sucede, cuál es nuestra actitud ante ello. ¿Dominamos o estamos dominados?, ¿actuamos o padecemos?, ¿gozamos o sufrimos?: ahí reside el dilema fundamental.

Al estudiar el proceso del conocimiento de los afectos, hay que retrotraerse de nuevo a la imaginación y a sus poderes hipnóticos en cuanto arma de doble filo, y de ello nos habla el filósofo en la siguiente proposición: es máximo el afecto experimentado hacia una cosa simplemente imaginada, y no como necesaria, ni como posible, ni como contingente (E 5P5). Es precisa la demostración para saber qué quiere decir Spinoza con la palabra 'simplemente' (*simpliciter*). La cosa así imaginada lo será en cuanto li-

²⁶ Macherey resalta cómo Spinoza utiliza el propio mecanismo natural de la imitación afectiva como pivote de la transformación de pasiones en afectos activos, merced a la potencia de la racionalidad que controla y dirige ese proceso. Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 62-64.

²⁷ Así lo destaca con gran lucidez Macherey. *Ibid.*, págs. 64-65.

²⁸ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 550-553.

bre y no en cuanto necesaria. Por tanto, cuando imaginamos algo simplemente, quiere decir que lo imaginamos libre y no necesario, y que somos ignorantes de sus causas. De ahí que esta ausencia de conocimiento nos haga más vulnerables frente a la fuerza del afecto generado por esa cosa en cuestión, y que por ello lo convierte en un afecto más fuerte aún. Nuestro propio desconocimiento es fuente de vulnerabilidad ante las causas exteriores.

Sin embargo, el proceso puede ser invertido, y de esta manera nuestra razón correctora de las desviaciones ópticas de la imaginación tan peligrosas, podrá poner a su servicio esa capacidad imaginativa y proceder sin descanso a su transmutación gracias al ejercicio de la potencia racional: a medida que el alma comprende las cosas como necesarias y no como libres, alcanza más poder sobre los afectos y padece menos (E 5P6). Nos encontramos de nuevo con el lema «conocer es poder» unido al determinismo. Entender las cosas como necesarias implica conocer sus causas y poseer dominio sobre los afectos que nos provocan y minimizar el padecimiento debido a ellos.

La explicación del escolio busca matices y ejemplos para asentar lo dicho. A medida que ejercitamos más este conocimiento (imaginarse las cosas esta vez con distinción y vivacidad)²⁹ acerca de las causas necesarias de las cosas singulares, más poder vamos adquiriendo sobre nuestros afectos, puesto que nos sentimos menos influidos, las cosas no nos sorprenden ni nos irritan tanto, ya que sabemos por qué ocurren. Así pues, nuestra reactividad disminuye al aumentar nuestra comprensión y nuestro distanciamiento. Los ejemplos que aduce Spinoza resultan clarificadores en este sentido: la tristeza por la pérdida de un bien aminora cuando comprendemos la necesidad de aquella pérdida; o la actitud de natural comprensión ante la ignorancia de los niños, ignorancia que va unida necesariamente a su edad.

Cuando entendemos que algo es necesario, es decir, natural, no nos enfadamos por ello. Sabemos que no puede ser de otra manera, lo aceptamos tal cual es sin querer poner nuestra fuerza afectiva para cambiarlo. Sería un esfuerzo inútil, contra natura. Quizás algunos podrían considerar en este aspecto de la aceptación cierta cercanía a la actitud estoica o

²⁹ Macherey subraya este uso positivo y activo de la imaginación que se despliega en la P6, frente al uso inadecuado y pasivo al que alude la P5. Esta nueva manera de imaginar, con distinción y más energía, nos sitúa en una especie de *ars imaginandi* fructífera que supone un progreso respecto a la anterior, ya que la potencia del alma se refuerza al perfeccionar su capacidad de imaginar. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 66-72. En cualquier caso, este uso positivo de la imaginación en Spinoza puede resultar problemático a la luz de su racionalismo, aunque este último albergue tensiones y paradojas.

incluso al Budismo; sin embargo, no debemos dejarnos engañar por esa aparente similitud. Poco tiene que ver esta comprensión que surge desde el *conatus* y que al mismo tiempo lo potencia, con la resignación fatalista del estoicismo, o con cierta pasividad de esa religión oriental. El filósofo holandés sigue siendo combativo siempre. Para el Budismo, esa conexión de acontecimientos es un mundo de ilusión, producto de nuestra mente y ajeno a la auténtica realidad que se encuentra más allá del mundo de apariencias. En cambio, para Spinoza, ese mundo de acontecimientos responde a una necesaria y real conexión de causas concatenadas, que manifiestan la trama modal de la realidad: la sustancia eterna. Pese a esa cosmovisión diferenciada, un punto muy tangencial a ambos podría consistir — para algunos intérpretes — en la actitud de desactivación pasional (desapego), aunque entendida y puesta en práctica de una manera radicalmente distinta; ya hemos visto que Spinoza no propugna la imposible eliminación de las pasiones, sino su moderación y transmutación. Discrepancia en el qué, concordancia en la búsqueda de una vía de liberación. Lo definitorio no es qué logro conocer al final (cada corriente de pensamiento ofrecerá distintas respuestas), sino cómo empleo ese conocimiento, qué hago con él, es decir, el paso de la teoría a la praxis. Ahí reside la clave: transformar el pensamiento en acción liberadora. Y no solo ahí se encuentra la clave de la ética, sino también de la política. Es una de las notas características con las que se inicia la Modernidad: el conocimiento entendido como poder de actuación, ya sea sobre la naturaleza (ciencia), ya sea sobre la propia naturaleza humana en su dimensión individual (ética) y colectiva (política). Spinoza se preguntaba qué puede un cuerpo, qué poder tiene mi conocimiento, cuál es su alcance y su modo de enfoque. El conocimiento teórico ha de encarnarse en el cuerpo afectivo, en las acciones de la propia vida que labran nuestra salvación. ¿Qué otra cosa sino eso merece la pena?

Y para esa liberación, todos los conocimientos que enriquezcan nuestra visión de las pasiones serán bienvenidos, entre ellos, por ejemplo, los que inciden sobre la temporalidad y la influencia de la presencia o ausencia del objeto causante de nuestros sentires. Los afectos que surgen de la razón son más potentes por duraderos que los que se refieren a cosas singulares ausentes (E 5P7).

En la demostración explica claramente el mecanismo o método por el que, introduciendo la razón en nuestro sentir, es decir, el observador imparcial o testigo de lo que sucede, podemos tomar el control y eliminar los afectos contrarios a este sentir del puro presente, del *ahora*. Ese timón racional se impondrá frente a los afectos basados en causas exteriores, al separar esos mismos afectos de las causas exteriores que los provocaron. La ausencia de esas causas debilitará los afectos, y la razón podrá imponer su

presencia, su potencia. Dada la importancia del mecanismo o estrategia en juego, Spinoza especifica en qué consiste un afecto basado en la razón:

- Se refiere necesariamente a las propiedades comunes de las cosas.
- Contempla las cosas en todo momento como presentes (no se da nada que excluya su existencia presente).
- Implica imaginar esas cosas del mismo modo siempre.

Así pues, ese afecto racional (clave de la transmutación liberadora), se basa en un conocimiento necesario, adecuado, de nociones comunes, sostenido en un presente invariable de contemplación, que insiste en usar y domar la imaginación para que esta imagine siempre del mismo modo, a fin de acostumbrarse al conocimiento auténtico³⁰. Tal será el poder de ese afecto racional, que todos los demás afectos —provocados por causas exteriores— se tendrán que amoldar a él, dejar de ser sus contrarios, e incluso llegar a parecerse a él, dentro de un proceso de transformación que utilizará el caudal afectivo de la manera más adecuada. Esa potencia racio-afectiva va a imponer una pauta de sentir y actuar, tan poderosa que todos los demás sentires y actuares entrarán en la misma dinámica. La sabiduría de estas palabras brota de la propia experiencia del autor, de ese esforzado meditar, observarse a sí mismo y acechar sus estados anímicos.

Para sacarle el máximo partido a esa estrategia afectivo-racional, hay que saber qué otros elementos inciden en el aumento de la fuerza de los afectos y aplicarlos con inteligencia y perseverancia a la consecución de afectos racionales cada vez más numerosos e intensos. Y son precisamente las múltiples causas simultáneas que provocan un afecto, las que lo hacen más fuerte (E 5P8). El autor se refiere a las causas simultáneas y no consecutivas. Este último caso lo podríamos enfocar más respecto a los afectos pasionales y no a los racionales. Así, por ejemplo, si nos trasladamos al plano psicológico de las vivencias, sabemos por experiencia que cuando a una persona le ocurren muchas cosas negativas seguidas, pueden provocar una fuerte reacción, una gran carga emocional, energética, u opresión hasta física, que habrá que descargar para aliviar tanto peso; además, el aumento de la tensión se produce en proporción geométrica (recordemos la sabia expresión «la gota que colma el vaso»). Lo curioso es que esas situaciones tan exigentes de avatares en cascada prueban nuestros límites, y pueden convertirse en una magnífica ocasión —sí es que no nos destruyen

³⁰ Macherey sigue insistiendo en el buen uso de la imaginación que propugna Spinoza, no para que imaginemos menos, sino para que imaginemos mejor, de tal modo que el afecto racional se convierta en un mecanismo de regulación interna que establezca el funcionamiento de la imaginación. *Ibíd.*, págs. 72-74.

al sumergirnos en una pasividad peligrosa— para desplegar recursos ocultos e inventar otros nuevos, y así salir fortalecidos del atasco o tromba emocional, incorporando parte de la energía manifestada como combustible del conocimiento. Vivir el sufrimiento, pero sabiéndolo transmutar, nos convierte en personas más sabias y fuertes.

Pero Spinoza se está refiriendo con esta proposición a las causas simultáneas y su consideración a la hora de generar afectos racionales³¹. Si nosotros queremos cultivar un determinado afecto, positivo en este caso, podemos generar muchas causas (situaciones, experiencias) que ayuden a su florecimiento y permitan su estabilización. Para sentir alegría, nos convendría rodearnos de muchos elementos alegres o que provoquen en nosotros ese bienestar (personas, paisajes, libros, recuerdos, anhelos, etc.), es decir, abrirnos a un campo cada vez más amplio de realidad, y con ello enriquecer la inteligencia. Nuestra responsabilidad no solo estriba en batallar lo mejor que se pueda con las causas exteriores negativas y más fuertes que nosotros, sino también en el cuidado de nuestros estados anímicos internos y la búsqueda y fomento de un entorno potenciador de alegrías: en términos espinosianos, emplear el *conatus* en la producción de afectos racionales. Sabemos con Spinoza que hay que ponerle mucho empeño al asunto crucial por excelencia, la salvación: cosa difícil y rara, pero camino imparabile al fin una vez dado el primer paso, aunque no consista en una vía lineal ni exenta de recovecos. En ese denodado esfuerzo no puede haber fracaso, y por ello, tampoco éxito definitivo, sino parcial: camino abierto a una gradación de estados afectivos que, cuanto más ricos y variados, más nos abrirán la puerta hacia su posible conocimiento y el secreto de su transmutación.

La consideración de la diversidad y pluralidad causal facilita el pensar, lo entrena y extrae su máximo rendimiento: por eso, padecemos menos por un afecto provocado por varias causas distintas, que por otro de la misma magnitud, pero provocado por menos causas o por una sola (E 5P9). Aquí lo que propone el filósofo es que la fijación u obsesión ante uno o pocos objetos debilita el alma porque la hace menos capaz de pensar, de conocer más objetos y de ejercer la función que le es propia: el conocimiento. Por lo tanto, como muy bien explica en la demostración, un afecto será tanto más enriquecedor para el alma en la medida en que sea provocado por numerosas causas³². Además, la fuerza del afecto hacia cada una de las causas será menor³³.

³¹ Ibid., págs. 74-77.

³² Macherey considera esta estrategia que nos propone el autor como un modo de apropiación de los afectos por parte del alma, de tal modo que el verdadero pensar ejerza una totalización y globalización de esos afectos. Ibid., págs. 76-77.

³³ Un ejemplo que podría ser muy gráfico, es el de un hombre mujeriego (vale lo mismo en el caso de la mujer, aunque no haya palabra equivalente en castellano): su pasión amorosa

Una vez aprendidas las estrategias del bien pensar, hay que concretar cómo es posible llevar ese orden deductivo adecuado al cuerpo, y dar un paso más en la integridad de los niveles modales que nos constituyen, para que los remedios racionales no sean meramente teóricos, sino vividos, experimentados e incorporados a nuestro vivir, como si de una nueva técnica de respiración se tratara³⁴. Y aquí desempeña un papel crucial la imaginación. Si no nos dominan afectos contrarios a nuestra naturaleza, podemos ordenar adecuadamente las afecciones del cuerpo, es decir, imponer el orden del entendimiento (E 5P10). Es obvio que es más fácil controlar, domesticar aquellos afectos que no son contrarios a nuestra propia naturaleza. Spinoza propone qué hacer ante los distintos tipos de afectos para acomodarlos al orden de la razón. Va exponiendo paulatinamente su método y así llevar el agua a su molino, es decir, utilizar la fuerza afectiva con el fin de lograr un alma más apta para pensar, conocer y, en última instancia, amar a Dios y dar un paso de gigante hacia la realización en nosotros de la potencia de la sustancia divina. ¿Y cómo? Usando los mecanismos asociativos —que normalmente son automáticos, puesto que ante ellos somos pasivos— de modo consciente. Diríamos que, según Spinoza, cuando nos venga una oleada afectiva, debemos responsabilizarnos de lo que sentimos, transmutando así los afectos pasivos en activos, al vincular esos afectos a nuevos pensamientos, distintos de aquellos que estaban unidos a su origen. Cuando sientas, responsabilízate de tus pensamientos, cámbialos para que así pueda cambiar tu sentir, tus afecciones corporales, en una labor continua e incesante de acecho a uno mismo. Acabamos de comentar que la profundidad de Spinoza seguro que respondía a muchos años de meditación y atenta observación de su mente.

En la demostración de esta proposición, desarrolla la idea de que aquello que es contrario a nuestra naturaleza es malo, ya que nos impide conocer; en cambio, aquellos afectos que no sean contrarios, no serán malos y

sa no será intensa ni duradera. Traer a colación este ejemplo no significa en absoluto que Spinoza defendiera este tipo de actitudes, simplemente sirve como elemento ilustrativo no exento de ironía. Giacomo Casanova explica muy bien en sus memorias este peculiar y diversificado interés por todas o casi todas las mujeres y, por tanto, por ninguna en exclusividad (valga de nuevo la ironía del caso y la referencia literaria). Cfr. *Historia de mi vida*, Vilaur, Atalanta, 2009. Por otro lado, Casanova siguió a su modo algunos preceptos espinosistas, como el cultivo de la alegría y la lucha a brazo partido contra la tristeza y las formas de opresión. Como libertino, entendió y vivió a su manera algunas ideas de Spinoza, aunque no profundizara en el sustrato ontológico y ético fuerte que sustenta la filosofía del autor holandés.

³⁴ Macherey emplea la expresión —a mi juicio, muy acertada— de «inteligencia del cuerpo». Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 78-80.

no impedirán conocer de modo claro y distinto, y así podremos ordenar las afecciones del cuerpo según el orden adecuado del entendimiento.

Ya tenemos parte de la batalla ganada, porque muchos afectos se pueden controlar sin demasiada dificultad: los llamados ‘afectos buenos’ o afines a nuestra naturaleza. Pero ¿qué pasa con aquellos que son contrarios, que son malos? El filósofo introduce un amplio escolio para explicarlo. Sabemos que el remedio provisional (mientras y hasta que llegue la anhelada sabiduría)³⁵ consiste en utilizar el entendimiento para ordenar y concatenar de modo adecuado las afecciones del cuerpo, para hacernos más fuertes frente a los afectos malos. Ordenar, entender lo que nos pasa, qué sentimos y por qué sentimos lo que sentimos. Así generaremos afectos fuertes, concatenados según el orden del entendimiento, más potentes que aquellos que son ajenos a ese orden y resultan inseguros y fluctuantes. Provisionalmente y hasta que lleguemos a conocer en su integridad nuestros afectos, hay que generar afectos activos, fuertes, es decir, hábitos basados en una recta norma de vida³⁶: primero, concibiéndolos, pensándolos; luego, grabándolos en la memoria mediante la meditación y la repetición; y por último, aplicándolos continuamente a las situaciones cotidianas. De esta manera, nuestra imaginación se verá domesticada por ellos, «afectada», y llegarán a ser casi espontáneos, si trabajamos lo suficiente su asentamiento en los mecanismos asociativos de la imaginación. Intuyo que la provisionalidad de este remedio no es tal, sino que deviene un sabio método de domeñar los impulsos, los sentimientos y la propia corriente de los pensamientos (llamémoslo ‘meditación’, ‘acecho a uno mismo’, ‘control y moderación afectivos’). Se trata de responsabilizarse los instrumentos mentales con que uno cuenta, para ser su dueño y no su esclavo, y poder alcanzar la libertad frente a la incesante marea afectiva. Eso es: curar afectos pasionales con afectos racionales, curar pensamientos confusos con pensamientos adecuados³⁷.

³⁵ Albiac considera como una especie de moral provisional estas estrategias pragmáticas que nos propone el autor, dada la extrema dificultad de alcanzar la meta del sabio, que sería la comprensión total de nuestros afectos. Cfr. nota 21, pág. 388 de la edición de la *Ética* que estoy citando. Por mi parte, no considero tan provisional esta moral o norma recta de vida, como explico a continuación.

³⁶ Macherey llama la atención sobre el sorprendente carácter prescriptivo de esta regla de vida dentro de una *Ética* nada prescriptiva, pero la primera impresión se suaviza y encaja al instante en cuanto nos damos cuenta de que Spinoza justifica esta regla, no como ley abstracta e imperativa, sino como regla asociada a conductas concretas, cuyo uso es perfectamente coherente con los principios que rigen la vida mental, y se convierte a la vez en condición y resultado de esas mismas conductas. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., pág. 80.

³⁷ Matheron emplea la siguiente metáfora para referirse a esta conducta racional que nos ayuda a reorganizar el mundo afectivo: «red protectora» que a la razón, merced a su

En su sentido radical, la meditación espinosiana consiste en centrarse en el proceso completo, no en los contenidos circunstanciales; ese proceso no se identifica con un ego aislado, pequeño, sino con una conciencia tan amplia que conectaría con la infinitud gracias al tercer género de conocimiento, como veremos después. Con el remedio de la P10 el filósofo va más allá de la moral provisional cartesiana, porque profundiza mucho más en los mecanismos de funcionamiento de nuestra mente y amplifica su visión, mientras que Descartes acoplaba su moral en cierto sentido a unas exigencias sociales muy presentes. Y uno de esos mecanismos en juego es la repetición. Si pesados y reiterativos son los mecanismos afectivos que nos someten, nosotros también debemos ser reiterativos y persistentes a la hora de aplicar nuestro método («continuamente», dice Spinoza). Para ello se requiere concentración, fuerza, disciplina, propósito, intensidad, que son formas de honestidad y sinceridad respecto a nosotros mismos y a la totalidad en la que nos expresamos. No hay que soltar la presa siempre cambiante en el lecho de Procusto. Esos contenidos mentales que se metamorfosean sin parar esconden detrás a alguien, ¿quién?; ahí reside una de las claves de la meditación. ¿Quién soy? En sentido estricto no soy lo que pienso, lo que siento, debo romper esas identificaciones o visión pequeña y confusa en las que caigo sin cesar. Yo soy —en un plano ontológico profundo y gracias a una visión grande y clara— antes y al margen de esos contenidos mentales, aunque también sean míos y expresión del despliegue productivo de la realidad. No soy un sujeto o ego sustancial, sino un núcleo modal de la sustancia infinita, un núcleo de intensidad energética variable, que puede aumentar o disminuir su grado de potencia y de acción merced a un conocimiento adecuado y al buen uso de su combustible afectivo. No estamos mal hechos, sino determinados a transitar continuamente por una línea de fuerza que va desde la pasividad a la actividad, desde la esclavitud a la libertad, desde una percepción y conocimiento limitados a un ver y comprender desde la amplitud de Dios. Se podría decir que somos un dial de frecuencia en tránsito continuo hacia la armónica sintonización.

Prosigamos con el largo y enjundioso escolio que nos ocupa. Spinoza especifica a continuación en qué consisten esos criterios de vida o afectos activos que hay que superponer a los afectos pasivos:

- a) El amor o la generosidad para vencer al odio. Para instaurar el afecto amoroso como precepto racional nos ayuda el hecho de meditar sobre lo siguiente: las ofensas se repelen muy bien con la ge-

ejercicio, le permite anticiparse a posibles eventualidades y evitar muchas de ellas. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 560-561.

nerosidad, por eso hay que unir la imagen de la ofensa a la de la generosidad correspondiente, consiguiendo que el mecanismo asociativo de la imaginación esté al servicio de un principio racional; también esa recta norma vital es el principio de nuestra verdadera utilidad, ya que de la amistad y la sociedad común se siguen el bien y el sumo contento del ánimo (*summa animi acquiescentia*)³⁸. Además, las ofensas surgen en los hombres con la misma necesidad que actúa la naturaleza. Por lo tanto, nos acostumbraremos a dar muy poca importancia a estas ofensas, ocupando así muy poco a la imaginación con ellas y con el sentimiento de odio concomitante. O bien, si la ira que surge de ofensas graves no se supera rápidamente, al menos, se superará más fácilmente, aunque con fluctuaciones, que si antes no hubiéramos meditado nada sobre estas cuestiones. Es posible ver aquí el resultado de las lúcidas y sutiles meditaciones de Spinoza sobre su propia ira. Recordemos que en el capítulo primero sugerí la hipótesis de la emoción de la ira como un elemento destacado su mundo anímico³⁹.

- b) La firmeza de ánimo y la fortaleza para vencer al miedo, acompañadas de la correspondiente meditación: los peligros de la vida pueden ser evitados y superados mucho mejor gracias a esas virtudes; de nuevo la imaginación puede sernos muy útil, si la razón la dirige y la corrige, porque podemos emplearla en recorrer la lista de esos peligros corrientes y asociarlos en nuestra mente a un comportamiento firme y valiente.
- c) El orden que ha de presidir la concatenación de pensamientos e imágenes ha de basarse siempre en los aspectos buenos de cada

³⁸ Cfr. E 5P10S, pág. 389 (SO 2, 288). Sobre el sentido de *acquiescentia* y su relevancia en E 5, cfr. Giuseppina Totaro, «'Acquiescentia' dans la cinquième partie de l'*Éthique* de Spinoza», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, ob. cit., págs. 65-79. Totaro defiende que el estudio semántico del término *acquiescentia* (contento) hace posible interpretar E 5 teniendo en cuenta la distinción entre conocimiento racional e intuitivo, como dos niveles o planos diferentes: *acquiescentia in se ipso* se refiere al plano racional (se da en E 3 y E 4); la *summa acquiescentia* o *acquiescentia mentis* o *acquiescentia animi* se refiere al plano intuitivo (se da en la última parte de E 5). Todavía en esta proposición (E 5P10) no se refiere al grado supremo de *acquiescentia*, aunque Spinoza emplee la expresión *summa acquiescentia*, sino que será cuando aborde el amor intelectual de Dios y el tercer género de conocimiento cuando entremos de lleno en la *acquiescentia animi* o *summa*. Totaro analiza también la diversidad de tratamiento del término en Descartes (identificado con 'satisfacción', bien como hábito —*acquiescentia in se ipsis*—, bien como pasión —*satisfaction de soy mesme*—) y en Spinoza, que aporta en E 5 el nuevo sentido ya explicado. Asimismo véase *infra* comentario de la E 5P32. Recordemos que Atilano Domínguez en su edición de la *Ética* en Trotta traduce *acquiescentia* por tranquilidad del alma, ob. cit.

³⁹ Véase *supra* capítulo primero, apartado C.

cosa, para que vaya unido a un afecto de alegría. Es decir, aprovechar los propios afectos, las propias tendencias, para encauzarlos debidamente hacia metas provechosas y no hacia su lado más sombrío. El filósofo nos ofrece varios ejemplos, entre ellos, la gloria. Si alguien se sabe afectado por el afán de gloria, debe meditar sobre cómo alcanzarla, con qué fin y cómo usarla correctamente, y no en lo contrario (su mal uso, la vanidad que encierra, o la inconstancia humana), que será solo objeto de pensamiento por parte de quienes tengan su ánimo enfermo, débil, como les ocurre a los ambiciosos. Es el propio Spinoza quien nos da una pista más sobre la ira en este ejemplo, cuando describe de manera tan plástica cómo los espumarajos de la ira del ambicioso pretenden pasar por sabiduría. Y lo que sirve en el caso de la gloria, vale también para los dos ejemplos siguientes: los avaros, que se quejan de las riquezas ajenas; y también les ocurre lo mismo a los amantes contrariados, que se lamentan de los vicios e inconstancia de las mujeres, pero que olvidan en cuanto son correspondidos de nuevo. Recordemos: el bien vinculado a la fortaleza, y el mal (déficit de comprensión y de potencia) a la debilidad.

Podemos resumir la conclusión de todos estos remedios y técnicas en lo siguiente: aquellos que intenten moderar (no eliminar, esto es imposible) sus afectos por amor y defensa de su propia libertad, pondrán todo su empeño en conocer los aspectos positivos (virtudes, causas) de la naturaleza humana y llenarse del gozo que emana del conocimiento verdadero, y no enfocarse en los aspectos negativos, enfermizos (vicios, falsa libertad)⁴⁰. Spinoza promete éxito en la mayoría de las ocasiones y en poco tiempo, si se siguen con diligencia estas prácticas guiadas por la razón, y que no son a la postre tan difíciles. En todas estas técnicas el autor está aludiendo al poder de cada uno para sobreponerse de la mejor manera a estados nocivos que nos debilitan. Hay que tomar el timón y dirigir la nave a buen puerto, siempre utilizando el pensar amplio, fuerte: depurar la imaginación y disponerla al servicio de un pensamiento positivo unido a técnicas de visualización correctora; todo un buen uso del potencial humano y un anticipo de ideas de la psicología moderna.

Las tres proposiciones que vienen a continuación inciden en aspectos muy concretos de la dinámica de asociación de imágenes que podemos aprovechar para nuestro propósito de pensar bien, disponiendo esas imágenes según el orden del entendimiento.

⁴⁰ Macherey insiste en el carácter curativo, de higiene mental y corporal que revisten estos remedios. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., pág. 77.

Una imagen que se refiera a muchas cosas, a cuantas más mejor, es más frecuente y se hace más presente en nuestra alma, literalmente, la ocupa más (E 5P11). El polimorfismo de las referencias de algunas imágenes las convierte casi en ubicuas u omnipresentes. Habrá que utilizar esos mecanismos asociativos del mundo imaginativo según el proceder de la razón. También podríamos relacionar esta proposición con la riqueza significativa de los símbolos, de la cual deriva todo su poder, es decir, la gran cantidad de resonancias que evocan. Precisamente esa capacidad de sugerir es la que posee tanta fuerza movilizadora sobre el mundo afectivo, que es, ante todo, un mundo de imágenes. El propio autor establece la identificación entre imagen y afecto en la demostración de esta proposición.

Gracias a esa identificación podemos emplear la asociación de imágenes de acuerdo al criterio del pensar bien: concatenar adecuadamente ideas e imágenes. Si nosotros poseemos imágenes de cosas que han sido entendidas de modo claro y distinto, será más fácil unirles más imágenes que si no surgieran de ese pensar adecuado (E 5P12). Lo bien entendido brota de una perfecta cohesión y armazón ontológicas, y posee más fuerza que el caos asociativo pasional. El poder del conocimiento adecuado (de la comprensión de las propiedades comunes de las cosas o de lo deducido a partir de ellas) consiste en su inmensa potencia generatriz y asimiladora de nuevas imágenes, dada la presencia y frecuencia de lo imaginado con orden que impone en nosotros. Ya que conocemos los mecanismos asociativos, utilicémoslos para crear un rico flujo de imágenes ordenadas según el conocimiento adecuado, y así avivar su continua actualidad en nuestro ánimo y su efecto beneficioso. Conjunción de lógica deductiva y mecanicismo asociativo corregido. Es en el ámbito de las mediaciones donde se producen los verdaderos cambios y el avance hacia la sabiduría, la salud y la paz del alma. Esa mezcla sutil regida por el poder de la conciencia manifiesta su reflejo en el nivel afectivo y se llama 'templanza'.

Como consecuencia de todo lo anterior y para completar las técnicas que nos ofrece Spinoza en su aplicación de la asociación de imágenes, nos encontramos con que una imagen aparece con más frecuencia a nuestra consideración si se halla unida a mayor número de imágenes (E 5P13). Proporcionalidad entre la frecuencia de su presencia y el número de imágenes asociadas a ella. La línea asociativa nos conducirá a las armas —e insiste en su uso— que nos ayuden en la solución de los conflictos pasionales: asociar aquellos afectos que resulten negativos en cuanto se presenten, a imágenes y pensamientos positivos⁴¹.

⁴¹ Laborar por conseguir un mayor grado de vivacidad, fuerza o energía en las imágenes alberga un alto valor de cara a modular los afectos, porque la magnitud afectiva se corresponde con el interés, atención o espacio que el alma dedica a esos mismos afectos, con lo cual el

Ya hemos conseguido un gran avance, mayor control sobre el mundo volcánico de la afectividad gracias a un conocimiento más consciente y a la aplicación de técnicas derivadas de ese mismo conocer. Sin embargo, todavía no resulta suficiente, hay que seguir avanzando, las pasiones siguen ahí —aunque con menor virulencia—, y necesitamos permanecer al acecho y no bajar la guardia: templar y templar. Puesto que el conocimiento es imparale y el horizonte que surge cada vez deviene más amplio, hay que dar un nuevo salto cuántico, ascender a otro nivel superior de visión y comprensión: ¿cómo?, la idea de Dios y el amor a Dios están en juego. Y de este nuevo avance trata el autor en el siguiente bloque proposicional.

C.2. SIEMPRE EL AMOR TRANSMUTADOR (E 5P14-P20)

El conocimiento progresivo y ascendente dentro de una óptica que implica visiones de un nivel creciente de amplitud nos lleva a la posibilidad factible y deseable de que el alma puede de hecho conseguir que todas las afecciones del cuerpo (= imágenes de las cosas) se refieran a la idea de Dios (E 5P14). Y aquí reside el gran secreto del método liberador de Spinoza: en el poder del alma para pensar siempre en positivo, a la luz de la necesidad (idea de Dios)⁴². Todo lo que ocurre no es ni bueno ni malo en sí, sino que obedece a una serie causal infinita, real, y manifiesta la potencia también infinita de Dios o la única sustancia, aunque nos resulte muy difícil comprenderlo desde esta óptica. Si ocurre es por algo y hay que aceptarlo como lo que es: bueno, en último término, real; en esto consiste la gran transmutación, en usar la comprensión de las circunstancias y los afectos concomitantes como formas de aumento de nuestra potencia. Pensar así es conocer las causas de las cosas, relativizar su importancia, y no desesperar, sino comprender desde la serenidad, la distancia, la objetividad, es decir, la mirada divina, centrada y desapegada.

El conocimiento adecuado nos lleva a la idea de Dios, porque solo en ella y desde ella algo puede ser conocido, como explica en la demostración, dirigiéndonos a E 1P15 («Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse»)⁴³, y relacionándola con E 5P4 («No hay afección alguna

alma deviene más activa al imaginar con intensidad en la dirección adecuada y apropiarse de su propio mundo afectivo recanalizando su fuerza (*ars imaginandi*), según Macherey. *Ibíd.*, págs. 84-87.

⁴² Matheron nos habla aquí de una especie de iluminación intelectual, pero sin que implique una gracia milagrosa, sino que es resultado del largo trabajo de la razón y no se vincula a ninguna concepción finalista de la divinidad. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 566-567.

⁴³ Cfr. E 1P15, pág. 81 (SO 2, 56).

del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto»⁴⁴. Remitir todo a su origen, a su radical principio (Dios, Naturaleza, Sustancia infinita), soluciona los maremotos pasionales, porque en ese origen, en ese fondo infinito o red causal, todo se amansa, se centra al ocupar el lugar que le corresponde dentro de la serie de las determinaciones, y obtener así su justo valor, y no uno desmedido ni distorsionado⁴⁵. Respecto a esa relativización de nuestros sentires excesivos, que engrandecían las fuerzas externas merced a una visión microscópica, ya hemos comentado la necesidad de comprender con amplitud para suavizar el impacto de sensaciones, imágenes, sentimientos, pensamientos (contenidos mentales), y así liberarnos de ese sufrimiento que había sido amplificado merced a una visión estrecha.

El trabajo progresivo del conocimiento, del autoconocimiento en este caso, nos lleva al amor. Por eso dictamina Spinoza con la rotundidad que lo caracteriza: quien se conoce a sí mismo de modo claro y distinto y, por tanto, conoce sus afectos, ama a Dios y este amor será más grande en tanto sea mayor dicho conocimiento (E 5P15). Este amor a Dios (*amor erga Deum*) no es todavía el amor intelectual (*amor intellectualis Dei*) del que hablará más tarde y que no será un afecto pasional. Otro nuevo paso y nada baladí: del adecuado conocimiento, de la verdadera y profunda comprensión surge el amor; amor a Dios que es también amor a uno mismo; del conocimiento al autoconocimiento y de este al amor.

Y todo este proceso empezó con los afectos, con esas corrientes energéticas que nos llevaron a buscar su cómo y su para qué. Ese sentir nos condujo a su vez al pensar adecuado y de ahí al amor a Dios. Esa razón afectiva se transforma en amor, ¿qué otra cosa puede ser si no? Aquí el amor aparece como resultado y no como origen, al menos, a la luz del proceso humano de conversión de la ignorancia en conocimiento, de la oscuridad en luz, de la pasividad en actividad, de la esclavitud apegada en la liberación desaparegada del amor⁴⁶. Además, Spinoza entiende ese amor

⁴⁴ Cfr. E 5P4, pág. 382 (SO 2, 282).

⁴⁵ Recordemos las sabias palabras de Rilke: «Quizá todos los dragones de nuestra vida son princesas que esperan solo eso, vernos una vez hermosos y valientes. Quizá todo lo espantoso, en su más profunda base, es lo inerte, lo que quiere auxilio de nosotros». Cfr. Rainer Maria Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Alianza, 1980, pág. 85.

⁴⁶ Según Macherey, lo que importa aquí no es tanto saber lo que Dios es desde un conocimiento racional (ya se ha tratado de ello en el Libro Primero de la *Ética*), sino cómo el alma llega a una representación imaginaria de Dios (como causa exterior) que se integra en el movimiento de su vida afectiva. Y también, se trata de comprender si entre el concepto racional de Dios como sustancia infinita y su representación imaginaria como causa exterior hay cierta convergencia, aunque sean dos modos de pensamiento distintos. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., páginas 88-90. Véase *infra* nota 50.

como susceptible de aumento, a la par que incrementa en profundidad el autoconocimiento.

Es curioso cómo la llamada 'salvación' viene del estudio y del ejercicio de la mente y de sus procesos, que incluyen los afectos, por supuesto. En ese aparente círculo vicioso de los pensamientos, de la espiral mental, llega un punto en que, si empleamos las técnicas precisas y nos ejercitamos en el orden deductivo adecuado, se rompen los goznes del giro recurrente del pensar confuso, se fracturan los límites aparentes de la jaula mental, y se abre el espacio infinito que, al remitirnos a Dios en idea y en afecto, nos permite conocer mejor y amar bien. Ver todos los singulares como efectos de la productividad divina y encajarlos en su correspondiente nódulo causal es una prueba irrefutable de que avanzamos en el camino de la sabiduría y de la potencia acrecentada, como refleja el poder amar a Dios. Ambas visiones son simultáneas: la conciencia acerca de la impermanencia o finitud de los efectos y la captación de generatividad de la sustancia infinita siempre presente en todas las cosas. No se trata de que una visión lleve a la otra, sino de que la comprensión de las dos es sincrónica, porque ambas constituyen una y la misma intuición plena. El debilitamiento del entendimiento egoico, pequeño, pasional y confuso, fructifica en un entendimiento amplio que se acerca a la visión divina gracias a tener presente la idea de Dios. Este punto de vista más grande hace todo más fácil y se convierte en verdadero resorte de nuestra potencia en el *conatus*. Las repercusiones de esta nueva gradación en el conocimiento son todo lo contrario a la pasividad o a un aparente quietismo, porque la actitud que ha llevado hasta aquí ha sido precisamente la actividad humana que, merced a superar niveles progresivos de saturación, ha de rendirse a la verdadera acción, a la auténtica productividad, la de Dios o sustancia infinita⁴⁷. La metáfora de la rendición es señal de acción sabia, redención de la esclavitud, liberación, y signo inequívoco de alegría, a la par que un atisbo de la beatífica visión de eternidad que nos aguarda en el tercer género de conocimiento⁴⁸.

⁴⁷ Matheron explica con gran sutileza que no hay aquí ruptura respecto a nuestros conocimientos anteriores de las afecciones, sino que ahora esa alegría o goce se transforman en amor, un amor gradual que nos lleva a amarnos a nosotros mismos (ya que las ideas adecuadas son manifestaciones de nuestra potencia), a amar a los otros hombres (no en tanto individuos singulares, sino como participantes de la Razón y por tanto, muy útiles para nosotros), y en suma, amar a Dios: cada una de nuestras afecciones de las que formamos un concepto claro y distinto (ya sean referidas a nosotros mismos, a los demás hombres o a los objetos exteriores) nos remite a Dios, a esa Sustancia infinita, de infinita productividad. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 567-568.

⁴⁸ Recordemos que un autor judío muy posterior, Rosenzweig, ya en el siglo xx y desde una perspectiva también muy distinta, nos hablará de la manifestación de la eternidad en el presente, cotidiano y supramundano a la vez, a través de la revelación religiosa de las Escri-

En la demostración de esta proposición el autor recoge de nuevo la vinculación de conocimiento, amor y alegría. Y por eso, también amor y alegría son sincrónicos. Cuando uno se siente alegre y su visión es amplia, parece que todo encajara, todo está en orden. El verdadero conocimiento trae serenidad y alegría, y eso es el auténtico amor y no el amor pasional.

turas vivida por las diversas generaciones del pueblo judío. Cfr. Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997 (1.ª ed., 1921). Asimismo sobre las relaciones entre el pensamiento de Spinoza y el de Rosenzweig, cfr. Catherine Chalié, *Pensées de l'éternité*, París, Cerf, 1993. Chalié aborda no solo las claras diferencias entre ambos pensadores (inmanencia del racionalismo de Spinoza frente a la interpretación religiosa —pero *sui generis*— de Rosenzweig acerca de la revelación judía), sino también los puntos de encuentro: la reflexión sobre las distintas manifestaciones de la eternidad en el tiempo y en el mundo, y la necesidad de remontarse, más allá de la impermanencia de las cosas cotidianas, hacia un ámbito de transfiguración o de transparencia —impulsado por el amor—, pero que se nos ofrece al mismo tiempo en el puro presente. Según Chalié, los dos pensadores judíos nos explican sus caminos diferentes, incluso antitéticos, hacia una eternidad que pueda redimir la temporalidad. El rabino y sionista, Emil L. Fackenheim, ya antes había elaborado una interpretación acerca de estos dos pensadores, muy diferente de la de Chalié. Cfr. *Reparar el mundo. Fundamentos para un pensamiento judío futuro*, Salamanca, Sígueme, 2008 (ed. original, 1982). Fackenheim, siguiendo la impronta de su maestro, Leo Strauss, se plantea cómo será un pensamiento judío del futuro, después de que ha ocurrido el Holocausto. Este acontecimiento histórico se convierte en hecho insoslayable y piedra originaria de esa nueva filosofía, que habrá de tener en cuenta la experiencia de los supervivientes a la hora de fundar un pensamiento judío basado en la resistencia y en la reparación (*Tikkun*), categorías judías por excelencia, en especial la última. El propio Fackenheim sobrevivió a su paso por el campo de concentración de Sachsenhausen. Pero también será necesario rendir cuentas con la tradición filosófica y teológica judía, incluso con sus excomulgados. Y por ello y desde una postura muy crítica, Fackenheim pasa revista a las teorías de Spinoza (hombre libre) y de Rosenzweig (judío libre), ambas ahistóricas, para buscar su superación. Tanto Spinoza como Rosenzweig desarrollan un compromiso con la eternidad y un desprecio de la historia, aunque de modo antitético: Spinoza inicia el secularismo judío moderno, y Rosenzweig una neo-ortodoxia judía moderna. Ambas posturas son deficientes e insostenibles a la luz de lo sucedido en los campos de concentración durante el nazismo, postula Fackenheim. Una de las aportaciones más conocidas de este superviviente judío fue su defensa a ultranza de un nuevo mandamiento moral añadido a la ley talmúdica: no dar victorias póstumas a Hitler, de tal manera que las personas no validen ningún tipo de actuación que pueda estar en consonancia con los objetivos del dictador durante su persecución implacable y sanguinaria de los judíos. Además de estos intérpretes hay que contar con la labor pionera y ya clásica en este sentido de Leo Strauss, especialmente en la interpretación que plantea del TTP de Spinoza y de las consecuencias políticas y filosóficas que se derivan para la modernidad de la crítica a la Biblia que hace el filósofo holandés. Cfr. Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Nueva York, Schocken Books, 1965 (ed. original, 1930), y *Le testament de Spinoza*, París, Cerf, 1991. Este último libro agrupa toda una serie de escritos de Strauss bajo el título de un artículo anterior, también recogido en esta selección en su traducción al francés: «Das Testament Spinozas», *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, VIII, núm. 21, Múnich, 1 de noviembre de 1932, págs. 322-326. Strauss busca una lectura neutral de Spinoza, abordando los problemas que suscitaba la crítica espinosiana al Antiguo Testamento en el TTP, crítica que se articulaba desde la visión que imponía la nueva filosofía moderna recién fun-

En esa nueva visión grande en la que nos hemos situado hay más lucidez y mayor sosiego. Y de este amor a Dios, su expansión y de los imposibles afectos de la divinidad continúa el filósofo hablando en las siguientes proposiciones.

La utilidad de este amor a Dios es tan grande que la consecuencia lógica inmediata es que ese amor debe ocupar el alma en el grado más alto, todo lo más posible (E 5P16). El alma, cada vez más vacía de ideas inadecuadas, puede nutrirse de este amor por todos sus costados. Es más, es obligación del alma dedicarse al máximo al cuidado de este amor a Dios, porque solo en esa actividad de verdadero desarrollo e incremento de la propia potencia, es posible la liberación de las pasiones, de la esclavitud y la ignorancia. Si eso se sabe y se realiza, todo está en orden. Además, todas las afecciones del cuerpo son susceptibles de alimentar ese estado, como afirma en la demostración. Las percepciones, los sentires son nutrientes de este amor a Dios, puesto que en esa totalidad causal todo cuadra, nuestra capacidad de conocer felizmente aumenta y nuestro *conatus* se despliega en un campo más amplio: ¿qué otra cosa puede sernos más útil? Ese amor hacia Dios es el más potente de nuestros afectos, capaz de imponerse a cualquier otro⁴⁹. La focalización afectiva hacia Dios constituye la síntesis integradora de intelecto y afecto, que clarifica el conocimiento y reordena la vida afectiva desde el grado máximo que se puede alcanzar en este camino y antes de acceder al tercer género de conocimiento.

Por si hubiera algún tipo de dudas acerca de la inmanencia divina que se defiende en este sistema filosófico, Spinoza se apresta a aclarar que este tipo de amor no tiene que implicar en absoluto ninguna reciprocidad por parte de Dios, puesto que no se trata de una posición religiosa o mágica en que el afecto sirviera de mercadería de cambio. De ahí que Dios se halla libre de pasiones y es imposible que experimente afectos de alegría o de tristeza (E 5P17). Las ideas en Dios son siempre verdaderas, adecuadas; en

dada. El dilema interpretativo al uso entre un racionalismo laico (abierto por Spinoza) y un retorno a una nueva y peculiar ortodoxia (Rosenzweig), tenía que ser justo con la aportación de ambos autores, según Strauss, y ofrecer una salida al sempiterno conflicto entre razón y revelación, pero no precisamente la pensada por muchos intérpretes de Spinoza, sino que era necesario repensar a este último filósofo de una manera renovada y original para destacar e intentar superar sus propias contradicciones. El pretendido ateísmo de Spinoza intentaba abarcar y destruir la ortodoxia de la revelación desde una comprensión filosófica o racional, que se basaba a su vez en una opción voluntaria de creer que eso era posible (en una creencia, por tanto, al igual que la revelación), destruyendo de esta manera también los anhelados fundamentos de una base estrictamente racional para la filosofía, siendo esto uno de sus efectos no deseados. Con posterioridad a esta interpretación inicial que hace de Spinoza, Strauss matizará su postura buscando una lectura suficientemente literal, pero no demasiado literal del filósofo holandés, como el propio Strauss y otros autores habían hecho antes.

⁴⁹ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 568.

Él no se dan fluctuaciones del ánimo, ni aumento ni disminución, ya que es perfecto y no susceptible de incremento o detrimento en su perfección, de alegrías o tristezas.

El corolario es coherente con la demostración y con todo el sistema: si en Dios no hay afectos, tampoco hay amor u odio en él. Idea verdaderamente alejada del Dios cristiano que prodiga su amor a los hombres y a sus criaturas. Recordemos el Apéndice del Libro Primero de la *Ética* en que se niega al Dios creador y la idea adyacente de la finalidad. ¿Es Dios, entonces, indiferente? Digamos que se encuentra más allá de las categorías humanas, más allá del amor y del odio, del bien y del mal, entendidos en el sentido humano de sentimientos y juicios de valor, respectivamente. Dios es siempre el mismo, sin fluctuaciones en su potencia. La sustancia infinita, inmanente, es ajena a una causalidad externa que incidiera en un incesante e inestable flujo afectivo⁵⁰.

Pero entonces, ¿acaso nos rebelaríamos contra un Dios así, no afectivo? No es posible, no podemos rebelarnos contra lo real, sería absurdo, signo de ignorancia y de impotencia; solo podemos comprenderlo. Y afirma taxativamente Spinoza que nadie puede odiar a Dios (E 5P18). La demostración es impecable: la idea de Dios que tenemos es adecuada, y en ese sentido somos activos; por tanto, esa idea no puede ir acompañada de ningún tipo de tristeza, de ninguna forma de odio. Comprender lo que es, libera, desata, cura, limpia y anula cualquier sentimiento de odio. Destaquemos la cercanía de ciertas ideas del psicoanálisis con esta visión del filósofo acerca de la labor debilitadora de afectos negativos, visión que nos lleva a la necesaria y auténtica comprensión de estos últimos, pero comprensión no meramente intelectual, sino vivida al fin como afectividad activa. Y para Spinoza Dios es la realidad total, lo que ES; no puede haber odio ahí, sino comprensión adecuada y acción.

Y en el corolario llega más lejos: es imposible transformar el amor a Dios en odio. Una vez que accedes a la dinámica activa de ese proceso de amar a Dios, ya no hay vuelta atrás, aunque la perfección total está muy

⁵⁰ Macherey subraya la determinación negativa que se ofrece aquí de Dios, puesto que se niega de Él la afectividad, y que implica una determinación parcial necesariamente, puesto que la convergencia entre la representación imaginaria de Dios y su concepto racional no significan su identificación, sino que persiste una diferencia que, de momento, no puede ser definitivamente reducida. Ese Dios hacia el que ha de tender el amor se convierte, de alguna manera, en un fin inaprensible en su totalidad, una especie de *Deus absconditus*, dice Macherey, un puro objeto de deseo que no puede ser nunca un sujeto deseante o personal. Y es curioso cómo la caracterización de ese Dios o sustancia infinita, del cual se niegan todas las proyecciones antropológicas que las religiones han imaginado, se hace a partir de la negación de una determinación humana, cual es la afectividad. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 93-96.

lejos de ser alcanzada⁵¹. Este afecto de amor a Dios es peculiar y no se refiere a la pasión amorosa que, con tanta facilidad, se trueca en odio. En el escolio Spinoza expone alguna posible objeción que se podría presentar a su razonamiento. Por ejemplo, considerar a Dios como causa de la tristeza, en tanto que causa de todas las cosas. El autor, muy coherente con los principios de su filosofía, afirma que en el mismo momento en que entendemos cuáles son las causas de la tristeza, esta ya no es una pasión y, por tanto, también deja de ser tristeza, ya que la comprensión genera alegría. Así, comprender a Dios como causa de la tristeza nos produce alegría, aumento de potencia, porque hay un incremento de conocimiento, un conocimiento adecuado.

Sin embargo, este amor no puede exigir reciprocidad a cambio, y de esta manera, quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios también lo ame (E 5P19). Si ese Dios fuera influido por nuestro amor, entonces experimentaría afectos y dejaría de ser Dios, y eso nos provocaría tristeza. Solamente el amor desinteresado es verdadero conocimiento. Actuar así es comprender a Dios, en la parcela y gradación que podemos progresivamente alcanzar, y es también saber que Dios ni ama ni odia a nadie. Pretender lo contrario, sería buscar *otro Dios*, capaz de afectos, y que ya no sería Dios, y esa pretensión nos sumiría en la tristeza. Amor sin apegos, sin recompensa interesada, pero no cual deber al estilo kantiano, puesto que no es un deber ser, sino un ser pleno, e implica la aceptación de lo real para conseguir la liberación. ¿Quizás ese amor humano a Dios se contagie de la lógica amorale que encierra la cadena causal infinita, y se convierta así en una conexión precisa de afecto activo e intelecto, ajena incluso a las fluctuaciones más llamativas de la afectividad humana? Algo así, como sentir con todo nuestro ser desde una serenidad y lucidez profundas: afecto que no hace temblar la carne, sino que surge íntegro desde el nivel constitutivo más profundo.

Tal es la potencia y calidad de ese amor a Dios que no puede ser contaminado por afectos como envidia o celos, sino que, al contrario, aumenta en la medida en que imaginamos que más hombres son capaces de ese amor (E 5P20). Precisamente Dios, en cuanto fin del amor, es el único objeto que no provoca envidias ni celos al ser compartido, sino el

⁵¹ Explica Macherey que en ese proceso de expansión psíquica suscitado por la referencia a la idea de Dios y el amor hacia Él, no hay contradicción ni ruptura con la dinámica de fluctuaciones en el conocimiento que caracterizaba al alma hasta ahora, puesto que la idea de Dios y el amor a Él no son la fórmula mágica que acaben de una vez y para siempre con las imperfecciones de nuestro conocer, sino que penetran en nuestro psiquismo de tal manera que le insuflan la fuerza necesaria para seguir el desarrollo cognoscitivo del conocimiento adecuado. *Ibíd.*, págs. 96-99.

efecto opuesto: nuestro amor hacia Él se acrecienta, y aún más si imaginamos que muchas más personas también lo aman. Ese peculiar afecto es el supremo bien, libre de cualquier negatividad, y actúa como un imán o una fuerza que atrae a más seres humanos hacia el desarrollo afectivo de sus potencias genuinas, es decir, hacia Dios. Así se crea una aureola creciente y atrayente de amor (una imperiosa y poderosa lógica deductiva), tal es la fuerza de la divinidad sustancial, de la realidad ordenada e infinitamente activa; y tal es también la fuerza de ese afecto especial llamado 'amor a Dios'.

Insisto en la explicitación de lo que entiende Spinoza por Dios, para que no haya lugar a deslizamientos hacia una vertiente religiosa tradicional. En cualquier caso, la inmanencia divina se conecta con una original interpretación de la gnosis, entendida esta al margen de un contexto religioso cristiano, y conectada, en cambio, con las visiones que propugnan una experiencia personal de la vinculación entre conocimiento y afecto, a la luz de una ontología fuerte o radical de descubrimiento de lo real (más allá de mistificaciones), y la consiguiente lógica de su comprensión: aceptación de la realidad, no por resignación, sino por un conocimiento adecuado, e identificación de esa realidad con lo completo, activo, potente, bueno. Además de ser una opción filosófica, es una opción vital, ética, lógica deductiva encarnada en una mente lúcida, templada y humanizada a través del recorrido experiencial por los propios afectos. Gnosis, conocimiento sí, pero incardinados en lo sentido y, en lo que es más interesante, en el proceso de evolución de la propia dinámica afectiva. El estudio de los afectos, si se hace con prejuicios o de modo parcial, es decir, centrándose solo en un lapso concreto temporal, no conduce ni a su verdadera comprensión ni a su liberación. Solamente la observación objetiva (visión grande dentro de la cadena causal), y persistente de todo el proceso a lo largo del tiempo (cómo evoluciona el afecto y en qué se transforma o podría transformarse, cómo evolucionan los afectos a lo largo de la vida, qué resultado dan las diferentes técnicas de trabajo concreto para el autoconocimiento y la moderación afectiva), puede aportar los resultados deseados, en que vayan a la par el conocimiento, la liberación y la integración de la personalidad entera. Y los factores tiempo y perseverancia resultan cruciales en este sentido, como muy bien Spinoza explicará después en el escolio.

También podríamos enlazar esta proposición con los sentimientos de la fraternidad, la generosidad en el compartir, que redundan en un mayor enriquecimiento personal, en mayor amor, en suma. La infinitud de Dios nos abarca a todos, por eso está en nuestro poder ser capaces de sentir y compartir ese afecto activo del amor. Además nos es muy útil, porque deseando la liberación o salvación de los demás, también nos liberamos en un

grado mayor, puesto que aumentan nuestro amor y nuestra potencia de actuar⁵².

El amplio escolio que viene a continuación es fundamental para cerrar esta primera parte del Libro Quinto y asentar las ideas del autor y, de este modo y con estructura de nuevo de bucle, enlazar con la última parte, donde tratará de la vida eterna, el último salto que precisará del tercer género de conocimiento. ¿Cuáles son los logros de la mente humana hasta ahora para transformar los afectos, siguiendo el segundo género de conocimiento? La síntesis que realiza Spinoza es espléndida, digna de ese prodigioso orden mental que lo caracteriza. Este amor a Dios es indestructible, ningún otro afecto puede con él; por eso se convierte en el afecto más constante, en la solución a todos los afectos pasivos. Si podemos alcanzar ese estado y perseverar en él, habremos conseguido la piedra filosofal que permita transformar las pasiones y trocar su pasividad en serena y potente actividad. Pero de momento, está hablando de este afecto referido al cuerpo, es decir, que solo la muerte podrá acabar con él. Anticipa que después dedicará una serie de proposiciones a explicar la naturaleza del amor, en cuanto referido al alma, esto es, nos hablará del tercer género de conocimiento, el amor intelectual de Dios, y la vida eterna.

Matheron señala que esta proposición prepara o anticipa el momento en que se producirá una especie de mutación de la razón, su paso al tercer género de conocimiento: concebir las cosas por su causa inmanente (Dios) en un único sistema integrado, construido genéticamente a partir de esa idea de Dios⁵³. Aunque sigamos el camino natural que ya habíamos tomado del conocimiento adecuado racional, nuestra visión de las cosas cambia, porque si todo es inteligible, cada individuo posee una esencia y esto entraña dos consecuencias: en primer lugar, es posible un conocimiento o ciencia de las cosas singulares; en segundo lugar, cobramos conciencia de la

⁵² Macherey reivindica el sentido de proposición aparte de las anteriores que reviste la E 5P20, puesto que nos eleva al carácter excepcional del amor a Dios, vivido ahora como experiencia comunitaria (amor que puede ser compartido por todos los hombres sin rastro de competitividad), y que nos ofrece el ensamblaje perfecto entre las dimensiones ética y política. Lejos de detenerse en conseguir una afectividad estable individual, el paso ineludible es convertirla en una práctica colectiva más potente cada vez, creciendo en proporción geométrica, reflejo de lo que también puede conseguir una imaginación bien encaminada en el proceso tendencial de la unión con los otros. *Ibíd.*, págs. 101-103. Matheron destaca el doble sentido de continuidad y ruptura que esta proposición encierra respecto a la relación entre el proceso liberador vivido hasta aquí (vida racional presente) y el que se va a vivir a partir de ahora (vida eterna). El punto de inflexión es que desde este momento somos conscientes de que tenemos una esencia individual y nuestro conocimiento se dirigirá hacia el conocimiento y la actualización plenos de esa esencia. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 569-570.

⁵³ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 573-574.

eternidad de la esencia, de tal manera que ambas consecuencias se funden en un solo camino, puesto que el tercer género de conocimiento nos revela nuestra eternidad, y viceversa, nuestra eternidad hace posible ese conocimiento.

Y ahora ya sí, en el escolio de P20, Spinoza resume todos los remedios que ha explicado hasta la fecha en relación con los afectos. El alma, frente a los afectos, puede hacer lo siguiente:

1. Conocerlos.
2. Separar los afectos del pensamiento de una causa exterior imaginada de modo confuso.
3. Gracias a la virtud del tiempo podemos superar los afectos referidos a cosas conocidas de modo confuso con otros referidos a cosas que conocemos de manera adecuada, puesto que el verdadero conocimiento irá en aumento progresivamente. Luchar contra la mentira utilizando la verdad, luchar contra las imágenes confusas utilizando la lógica de la realidad, luchar contra la opacidad creando espacios de transparencia mental. Y esta tarea ha de realizarse continua y esforzadamente, como un hábito a lo largo del tiempo, para que poco a poco se instaure en nosotros la costumbre de pensar adecuadamente. Además, estos afectos activos unidos al conocimiento racional son más duraderos en el tiempo que sus contrarios.
4. Conocer y destacar las numerosas causas vinculadas con los afectos activos, referidos al conocimiento racional (propiedades comunes de las cosas) o al conocimiento de Dios (idea de Dios y amor hacia Él).
5. Ordenar adecuadamente los afectos siguiendo la serie causal real.

De todo ello concluimos que el alma alberga un gran poder sobre los afectos —aunque no sea total—, emanado del conocimiento acerca de su funcionamiento. El alma puede y debe ordenar, mejor dicho, reordenar ese tumulto afectivo siguiendo su propia utilidad, su propio bien. Así pondrá cada cosa en su sitio y le otorgará a cada una el valor que le corresponde —no más ni menos— en la serie causal. Será, cual auriga del mito platónico, la que dirija con voz férrea los caballos díscolos, pero no malos en este caso. Los afectos no se destruyen, no se eliminan, sino que el alma ha de usar de ellos adecuadamente y transmutar las pasiones en afectos activos. Toda una lección de sabiduría la que nos ofrece Spinoza en este Libro Quinto.

Macherey apunta que los cinco elementos (remedios) enumerados no han de ser considerados de modo separado, sino formando parte del mismo proceso de higiene mental que implica un progresivo y cada vez más

efectivo autoconocimiento del alma, la consiguiente reordenación de su dinámica afectiva y el aumento del grado de su actividad⁵⁴. La importancia de la consideración de los afectos resulta clave. La racionalidad dirige su atención a la afectividad para conseguir conocerla, ordenarla y hacerla más útil en un proceso tendencial que redunda en beneficio de ambas (razón y afectividad) y del individuo en su integridad.

A continuación de los remedios señalados, Spinoza aporta una serie de observaciones para completar la explicación sobre este poder del alma. En primer lugar, acota la intensidad afectiva: un afecto será más grande cuando siendo el mismo, afecta más a un hombre que a otro; o bien, cuando un mismo hombre es conmovido más por un afecto que por otro. Pues ya sabemos que la fuerza de un afecto se mide comparando nuestra potencia con la de su causa exterior. Pero como la potencia del alma se refiere al conocimiento adecuado y a la actividad, y la impotencia, en cambio, va

⁵⁴ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 103-105. Es el propio Macherey quien, en una nota redactada a raíz de una intervención oral en unas jornadas sobre Spinoza, nos ofrece una síntesis de la comparación entre Spinoza y Freud referida a este escolio de E 5P20. La semejanza consiste en el carácter terapéutico que implica la teoría de Spinoza en cuanto planteamiento de los remedios de los afectos a través del conocimiento; la ética del filósofo viene a ser de esta manera en un primer momento una especie de medicina mental que, al igual que la cura del psicoanálisis, busca devolver toda la potencia al psiquismo humano. Sin embargo, las diferencias entre ambas teorías son notables. En el psicoanálisis de Freud, la cura del paciente pasa necesariamente por la relación de transferencia del sujeto psicoanalizado respecto al psicólogo, relación simbólica que se escenifica a través de una determinada estructura de lenguaje, y que exige una escrupulosa actitud objetiva y desapegada por parte del psicoanalista cuando escucha los relatos de su paciente. En cambio, en Spinoza, no hay esa relación de transferencia, sino que ha de ser el propio sujeto (no paciente, sino naturalmente humano pero con un déficit de conocimiento adecuado), quien ha de dejar de relatar historias o reducir ese ámbito al mínimo (conocimiento imaginario o inadecuado), para acceder al propio desapego y a la liberación. Y por supuesto, es ajeno al sistema de Spinoza —crítico con cualquier instancia trascendente o cualidad oculta— el concepto de inconsciente. La solución de Spinoza en este escolio que sirve de transición a la segunda parte del Libro Quinto, lejos de centrarse en una teoría del lenguaje y del simbolismo, pasa por una progresiva socialización de los afectos que permite el despliegue del sentido comunitario del progreso ético, es decir, una lectura política que va más allá de una mera terapia individual. Cfr. Macherey, «Note sur le rapport de Spinoza à Freud», en *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, ob. cit., págs. 198-201. Sobre las relaciones Spinoza-Freud, en ocasiones un tanto tergiversadas debido a una simplificación excesiva, hay en cambio, artículos dignos de mención, entre ellos, cfr. Cornelius de Deugd, «Spinoza and Freud: An Old Myth Revisited», en *Spinoza on Reason and the «Free Man»*, ob. cit., págs. 227-249; y Adrien Klajnman, «Trois figures de l'autonomie de l'esprit: Spinoza, Freud, Binswanger», en *La théorie spinoziste des rapports corps / esprit*, ob. cit., págs. 217-231. Véase *supra* capítulo primero, apartado A.1, nota 5. Asimismo, recuerdo que a lo largo de los capítulos tercero y cuarto he ido planteando diversas concomitancias, debidamente matizadas, entre la teoría de Spinoza y el psicoanálisis.

unida al conocimiento confuso o inadecuado y la pasividad, se sigue de ello que las almas que sufren más las pasiones son aquellas que más ideas inadecuadas o conocimiento confuso albergan; sin embargo, las almas más activas son las que conocen adecuadamente en mayor medida, aunque también posean ideas inadecuadas, e incluso el mismo número que las almas más pasivas, pero por lo que sobresalen es precisamente por sus ideas adecuadas, es decir, por su potencia o virtud. Lo que importa aquí no es la eliminación de todas las ideas confusas, sino el acrecentamiento de las adecuadas⁵⁵. En segundo lugar, el filósofo añade que otra de las causas de un gran sufrimiento es el excesivo amor pasional, entendido como apego o dependencia hacia las cosas, que son mudables y que nunca podemos poseer totalmente. Si no existe ese apego (sea el amor correspondido o no), tampoco existirán los sufrimientos derivados, como ofensas, sospechas, enemistades, etc. El amor malentendido como afán de posesión ocasiona un gran sufrimiento, ya que nadie puede ser el dueño de nadie. Toda una proclama del verdadero amor, concebido como ejercicio de libertad, actividad y potencia, virtud. Pero el poder supremo del alma sobre los afectos solo se logrará con el tercer género de conocimiento (ciencia intuitiva), del cual deriva el amor intelectual de Dios. Ese tercer género que se fundamenta en el conocimiento o idea de Dios implica el tránsito del amor a Dios (*amor erga Deum*) al amor intelectual de Dios (*amor intellectualis Dei*)⁵⁶.

Aquí aparece en escena el tercer género de conocimiento como bucle de enlace con lo que el autor va a tratar en el resto de las proposiciones del Libro V. Son numerosos los problemas que plantea el paso del segundo al tercer género de conocimiento y la viabilidad de este último, como analizaremos más adelante.

⁵⁵ Macherey analiza en detalle esta relación de proporcionalidad, ajena a cualquier utopismo o interpretación intelectualista. En esta relación entre ideas inadecuadas y adecuadas desempeña un gran papel la imaginación, y no necesariamente negativo, ya que el poder imaginativo y desiderativo de la afectividad humana se puede canalizar hacia un aumento de claridad en el conocimiento. Esa búsqueda de zonas de racionalidad, de actividad, se halla teñida de interés afectivo y posee un carácter provisional, todavía a la luz de esta Proposición 20 y en el ámbito de la potencia de la razón (segundo género de conocimiento). Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 105-109.

⁵⁶ Macherey resalta el carácter tendencial que sigue revistiendo este amor a Dios, ya que propulsa al alma dentro de una dimensión expansiva de crecimiento perpetuamente inacabada; lo cual hace que el amor a Dios, lejos de ser parada y fonda del proceso de liberación, se convierta en un tránsito necesario hacia el tercer género de conocimiento. Macherey destaca la referencia enigmática y sorprendente al tercer género que hace Spinoza en este escolio. Los dos amores a Dios, aún teniendo una base común, son distintos. *Ibid.*, págs. 110-111.

Retornemos al análisis proposicional y escuchemos de nuevo a Spinoza para completar el análisis del escolio de la P20, aunque sin olvidar los ecos de este tercer grado del conocer que vuelven a emerger ya como dimensión insoslayable. Expone con claridad otra de las claves para explicar su teoría sobre los afectos: ni el tercer género de conocimiento, y mucho menos el segundo género, suprimen totalmente los afectos en la medida en que son pasiones, ya que son parte natural del alma, pero sí pueden hacer que ocupen una mínima parte del alma, para que así esta recupere su energía, su atención, su potencia y las dedique al amor hacia Dios y al amor intelectual de Dios, objeto inmutable eterno, del que sí somos realmente dueños, ya que nuestra misma existencia implica la existencia de Dios, de la cual somos una expresión, resultado de su potencia y productividad infinitas. Por eso, porque hay algo en nosotros que es eterno, somos capaces desde siempre de acceder al tercer género de conocimiento; y esta idea aparecerá de nuevo con más intensidad en la P31, como veremos en su momento.

Comparto con Matheron su planteamiento del papel del cuerpo en el tercer género de conocimiento y en la vida eterna⁵⁷. Según Matheron, que un conocimiento adecuado aumenta nuestro conocimiento del tercer género acerca de nuestro cuerpo y de nuestra alma (él emplea el término 'esprit'), significa en realidad que nos hace más conscientes de lo que sabemos eternamente. Cuando las afecciones de nuestro cuerpo se encadenan dentro de un orden inteligible, tanto más las imaginaciones se encadenan también en ese mismo orden, y así se hace transparente el conocimiento adecuado que nosotros poseemos eternamente de la esencia de nuestro cuerpo. Y esto quiere decir que si las afecciones de nuestro cuerpo se encadenan de esa manera, es que esa esencia es capaz por naturaleza de hacerlo posible. Por tanto, tenemos eternamente el tercer género de conocimiento, a pesar de que todavía una imaginación no regulada por la razón, nos lo haya ocultado durante una gran parte de nuestra vida. De esta manera explica Matheron las implicaciones que pueden plantearse para explicar lo que luego dirá la E 5P39 («Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya parte mayor es eterna»)⁵⁸.

Pero prosigamos con el final de E 5P20S y con las matizaciones del propio Spinoza. Vuelve a señalar la diferencia entre el amor a Dios y el llamado 'amor vulgar o pasional', sujeto a tantas fluctuaciones e inseguridades. El amor a Dios crece cada vez más, y así puede ocupar y afectar con

⁵⁷ Cfr. Matheron, «La vie éternelle et le corps selon Spinoza», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, ob. cit., págs. 27-40. Véase *supra* apartado C.1 de este capítulo quinto, y notas 18 y 19.

⁵⁸ Cfr. E 5P39, pág. 411 (SO 2, 304).

gran amplitud y fuerza al alma. Primero, limpiar de pasiones e imágenes y conocimientos confusos; y luego, llenar con el amor a Dios, el conocimiento claro y distinto del segundo género, la visión amplia, hasta alcanzar el tercer género, y siempre con constancia en todo ese recorrido por el conocimiento⁵⁹. Usando una metáfora agrícola, tan cara a las religiones, a las corrientes sapienciales, y arraigada en lo más profundo de nuestro imaginario colectivo, diríamos que hay que limpiar la tierra, ararla, airearla y sembrar; cultivar alma y cuerpo, en suma, en pos de la única meta digna de nuestra naturaleza: la liberación.

Hasta aquí, afirma Spinoza, que ha tratado todo aquello que tiene que ver con la vida presente y con los remedios de los afectos⁶⁰. Si hubiera algo más que añadir, fácilmente lo deduciría cada uno de las definiciones del alma ya dadas, así como de los afectos y especialmente de E 3P1 y E 3P3, y de todo lo explicado en este extenso escolio de la presente proposición. Y ya, a partir de este momento, anuncia que va a tratar de la eternidad — que no inmortalidad — del alma, es decir, de la vida del alma sin considerar la relación con el cuerpo.

Muchas son las cuestiones que se abren a partir de la P20, que resulta ser un nuevo bucle o salto cuántico hacia un nivel de mayor profundidad dentro de la filosofía espinosista: la dimensión de eternidad. Atravesemos el umbral.

D. LOS VEINTE PASOS (PROPOSICIONES) QUE TRANSITAN HACIA EL PROCESO DE LIBERACIÓN ONTOLÓGICA BAJO EL PRISMA DE LA ETERNIDAD (E 5P21-P40)

Una vez que hemos cultivado cuerpo y alma, merced a un esfuerzo continuo de depuración de las pasiones, abonado la mente con mimo e ideas adecuadas, el *conatus* deslumbrante ejercerá su potencial, y entonces podremos compartir nuestra esencia (naturaleza genuina) con otros seres humanos, y quizás volar a niveles más integradores de realidad, donde la visión más amplia posible de la divinidad, que enfoca todo bajo un prisma eterno, y nuestros ojos limpios y agudos casi puedan darse la mano: ¿un nuevo nivel de desarrollo de la conciencia?

Por ahora, hemos recorrido de la mano de Spinoza el camino posible y factible de la vía racional que integra la afectividad, se propulsa gracias a

⁵⁹ Véase *infra* análisis del escolio de la P36.

⁶⁰ Deleuze defiende que la mayor parte de la *Ética*, exactamente hasta E 5P21, está escrita desde el segundo género de conocimiento, y a partir de ahí comenzaría el tercero. Cfr. *Spinoza y el problema de la expresión*, ob. cit.

ella y logra el enfoque crucial de la idea de Dios y el afecto concomitante, el amor hacia Dios. Después es cuando empieza un nuevo trecho, un nuevo salto. El autor afronta aquí los dos objetivos propuestos en el prefacio al Libro V, que habían quedado pendientes y que recordamos ahora:

1. ¿Qué es la libertad humana o la felicidad? La virtud es la consecución de la libertad y en eso reside la auténtica felicidad.
- 2 El verdadero camino en esta dirección es el del sabio y no el del ignorante.

Intensos y atractivos resultan los haces de luz abiertos en este último bloque proposicional que ya habían sido anunciados en el escolio de la P20: nada menos que tratar de la eternidad del alma no inmortal y del tercer género de conocimiento prometido en el Libro II, la ciencia intuitiva, del cual surge el amor intelectual de Dios. La última parte del Libro Quinto aborda un asunto muy misterioso, cual es la salvación a los ojos de la eternidad.

Y el filósofo holandés nos brinda ese camino hacia la verdadera libertad, que pasa por experimentar el sabor de lo eterno y acceder al amor intelectual de Dios, que integrará por fin afectividad activa y conocimiento intuitivo desde el palpito de la eternidad, pero no de modo definitivo sino gradual y abierto, como ya hemos anticipado.

En cuanto a la estructura del estudio de esta parte del Libro V, me guío por el propio Spinoza en su peculiar orden, aún más intenso y vertiginoso en este bloque proposicional, donde los asuntos claves parecen gravitar a la vez porque ya no hay tiempo, y establezco los siguientes apartados, si bien íntimamente conexiones⁶¹:

⁶¹ Macherey engloba en el mismo apartado la eternidad y la ciencia intuitiva (P21-P31), si bien luego los subagrupa de modo diferenciado; asimismo distingue entre el bloque que trata el amor intelectual de Dios (P32-P37) y las tres siguientes proposiciones (P38-P40) que son interpretadas bajo el epígrafe de «la liberación del alma». Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., pág. 117. Matheron continúa su peregrinar sefirótico a través de esta parte del Libro V de la siguiente manera: condiciones de acceso a la vida eterna (P21-P31), fundamento de la vida eterna individual (P32-P34), fundamento de la vida eterna interhumana (P35-P36S), desarrollo de la vida eterna individual (P38-P40) y desarrollo de la vida eterna interhumana (P40S); sirviendo la P37 de mediación entre las proposiciones acerca del fundamento de la vida eterna y aquellas que tratan de su desarrollo. Matheron insiste en la estructura simétrica de los dos árboles sefiróticos constituidos, respectivamente, por P14-P20 y P21-P37, donde se abordarían las mismas cuestiones, aunque bajo dos puntos de vista distintos: la duración en el primer bloque y la eternidad en el segundo. Añade además Matheron que el agrupamiento de P35-P36S y de P40S bajo la perspectiva de la dimensión interhumana resulta problemático en Spinoza; aunque esa hipótesis no parezca evidente, Matheron arriesga en esta parte con

- Desde la P21 hasta la P23: en qué consiste la dimensión de eternidad del alma.
- Desde la P24 hasta la P31: qué caracteriza al tercer género de conocimiento.
- Desde la P32 hasta la P40: cómo deviene y qué aporta el amor intelectual de Dios.

D.1. ETERNIDAD DEL ALMA NO INMORTAL (E 5P21-P23)

Justamente el final del escolio de la P20 sirve de engarce para tratar este asunto peliagudo en la filosofía de Spinoza: «Ya es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración del alma, considerada esta sin relación al cuerpo»⁶². De nuevo emplea el autor el verbo *transeo* para indicar el salto definitivo que va a efectuar y que enlaza con el término inicial de este Libro V⁶³. Para adecuar el terreno al conocimiento intelectual de Dios, importa ahora incidir en los aspectos específicamente mentales del proceso cognoscitivo⁶⁴. De esta manera nos prepara para los tres pasos siguientes que transitan del cuerpo al alma, a la eternidad, sin olvidar jamás que el alma es la idea de su cuerpo (E 2P13).

Por eso, las capacidades de imaginar y recordar del alma solo se dan mientras dura el cuerpo (E 5P21), ya que a través de las afecciones corporales contacta con el mundo exterior y concibe cómo el propio cuerpo es afectado por causas externas. La demostración impecable del autor nos lleva al Libro II, como era de esperar, a su teoría del alma; en concreto, las proposiciones referidas son E 2P8C, E 2P26 y E 2P17S, escolio este último, donde aparece la definición de 'imagen' tan importante para la argumentación en curso:

Además, y sirviéndonos de términos usuales, llamaremos «imágenes» de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los «imagina». Y en este punto,

su apuesta por el esquema interpretativo que ha seguido a lo largo de todo su estudio. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 571-572.

⁶² Cfr. E 5P20S, pág. 397 (SO 2, 294).

⁶³ Véase *supra* capítulo tercero, apartado A.2, notas 64-67.

⁶⁴ Macherey señala cómo a partir de este momento Spinoza va a enlazar en su aparato deductivo especialmente con el Libro II, dominando las referencias a E 2 sobre las relacionadas con E 3. Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., pág. 118.

para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notaraís que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino solo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes⁶⁵.

Solo mientras dura el cuerpo, el alma expresa la existencia actual de ese cuerpo y concibe sus afecciones como actuales. Es importante señalar que tanto la formulación negativa de esta proposición (E 5P21) como de su demostración le sirven a Spinoza para negar también una inmortalidad individual que conservara los recuerdos de todo lo vivido. El hachazo al concepto religioso tradicional de inmortalidad del alma ya se ha producido.

Pero si el alma no es inmortal, en cambio sí es posible para ella la dimensión de eternidad, ¿cómo?: «en Dios se da necesariamente una idea que expresa la idea de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad»⁶⁶ (E 5P22). Somos mortales, y sin embargo eternos, eternos en Dios. Todo lo que existe tiene su correspondiente idea en Dios, una idea necesaria que expresa la esencia de aquello que existe. También esto ocurre respecto al cuerpo humano. Y esa idea que expresa la esencia de cada cuerpo, por el hecho de ser una idea en Dios, ya posee su dimensión de eternidad.

¿En qué consiste esa dimensión eterna del alma? Las capacidades de imaginar y recordar solamente duran mientras haya cuerpo, pero «el alma humana no puede destruirse con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno»⁶⁷ (E 5P23). ¿Qué es ese *algo* (*aliquid*)? Sabemos que es la idea en Dios de la esencia del cuerpo. Aunque esta vez el sistema deductivo parece no ser suficiente, ni conclusivo ni nítido. Y Spinoza nos lleva a la demostración y al escolio, sabedor de la dificultad de pensar la eternidad desde el nivel modal del alma, todavía y de momento, armada únicamente con la razón del segundo género de conocimiento. Partimos de la proposición precedente, en Dios hay necesariamente una idea que expresa la esencia del cuerpo humano, y por eso esa idea expresa algo que también pertenece a la esencia del alma humana. Pero nosotros consideramos que el alma solo dura mientras dura el cuerpo. Sin embargo, como en Dios existe una idea necesaria y, por ello, eterna de los cuerpos, esto implicará que el alma goce también de cierta eternidad. Y en el escolio abunda el autor en las razones y los matices de esta dimensión atemporal. La idea que expresa la esencia del cuerpo con una cierta eternidad es una idea que pertenece a la esencia del alma, y como tal idea es eterna. Pero de ahí no se deriva ningún

⁶⁵ Cfr. E 2P17S, pág. 154 (SO 2, 106).

⁶⁶ Cfr. E 5P22, pág. 398 (SO 2, 295).

⁶⁷ *Ibíd.*

tipo de preexistencia del alma al estilo platónico, ya que no hay memoria ni vestigio en el cuerpo. Además, la duración temporal y la eternidad son inconmensurables⁶⁸. No podemos «ajustar» lo eterno dentro de la medida temporal. Y puesto que concebimos con el entendimiento esta eternidad, esa concepción no ha de tener menos fuerza que las imágenes que quedan en la memoria. Así, por tanto, el alma es finita en cuanto vinculada a un cuerpo mediante la función temporal de la duración de la existencia presente, pero eterna en tanto referida a Dios. Ese *algo* eterno que se refiere a que en Dios no hay afección alguna y que ese tipo de conocimiento en Dios, *sub specie aeternitatis*, no precisa de afecciones corporales, es, sin embargo, sentido, experimentado por el alma, como muy bien expresa en el escolio: «Mas no por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos»⁶⁹. El modo del atributo pensamiento (alma humana) siente y experimenta en él la dimensión de eternidad de la sustancia infinita (Dios), y la siente desde siempre de modo natural aunque solo desde la firmeza (*firmitas*) —también natural— cognoscitiva y ética pueda acceder a ella, ser plenamente consciente e integrarla en el hacer de la vida a través de una potenciación activa de ideas adecuadas. En el escolio el empleo de la expresión «ojos del alma» —identificados con las demostraciones— da cuenta de nuevo de la importancia de su visión óptica en el hilo deductivo y en esta experiencia lúcida de eternidad. Las incógnitas abiertas por esta concepción de Spinoza que niega la inmortalidad del alma y postula su eternidad «sentida» son uno de los asuntos más indeterminados en su filosofía y que ha dado lugar a diversas filigranas interpretativas. El propio Vidal Peña resume que el intento de conciliar duración y eternidad por parte de Spinoza constituye uno de los grandes escollos de su filosofía y es fuente de múltiples ambigüedades⁷⁰.

Moreau ha analizado en profundidad este sentido de eternidad al que se refiere la *Ética*, y lo ha vinculado al de experiencia y su conexión con el

⁶⁸ Macherey analiza con sutileza extrema —quizás excesiva— el empleo del término ‘duración’ por parte de Spinoza para referirse a la duración temporal de la vida presente, pero también a la duración del alma sin relación al cuerpo (como aparece en la expresión al final del escolio de la P20) para referirse a la dimensión de eternidad, atemporal ¿con duración? Para salir de este galimatías, Macherey disocia la correspondencia unívoca entre duración y tiempo que implicaría la reducción de la duración a las categorías de la extensión (figura corporal de la duración), y propone una figura mental de la duración para adecuarse a esa visión de eternidad. Incluso considera que esta interpretación de la duración en Spinoza podría anticipar en cierto sentido la distinción bergsoniana entre un tiempo que se proyecta en el espacio y la duración que se concentra en ella misma a través de una experiencia mental inanalizable. Cfr. *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 119-120. Sobre las relaciones entre Spinoza y Bergson, véase *supra* capítulo cuarto, apartado B.1, nota 84.

⁶⁹ Cfr. E 5P23S, pág. 399 (SO 2, 296).

⁷⁰ Cfr. Vidal Peña, notas en la edición de la *Ética* que estoy citando, págs. 175, 182-183.

de potencia, señalando que su filosofía deviene una arquitectura coherente donde no hay oposición entre razón y experiencia, sino que se da una ordenación entre una intuición central o fundante y una estructura rigurosa en la constitución de ese sistema filosófico⁷¹. Así, la experiencia de eternidad se convierte en punto de encuentro del conocimiento y del sentimiento, y desempeña su papel dentro del sistema porque nos anima a pasar de una perspectiva absoluta a una diferencial que integra la experiencia singular⁷². Enfatiza Moreau que el sentimiento de finitud es la condición del sentimiento de eternidad, e incluso es ese sentimiento. De esta manera, el sentimiento de finitud resulta crucial, ya que no deja de ser una forma de potencia que nos abre a nuevas formas de la misma potencia. Y aunque ese sentimiento de eternidad que manifiesta la individualización de la experiencia no demuestre nada (las demostraciones quedan para el rigor del sistema geométrico), sí nos incita a vivir ese descubrimiento, a comprometerse en la búsqueda de esa eternidad ya dada en algún sentido, es decir, a ir en pos del camino del conocimiento y la liberación⁷³.

Ya en su libro de obligada referencia, Rousset había sostenido la adecuada conjunción de eternidad y personalidad en este Libro V que corona la *Ética* con coherencia⁷⁴. Rousset resalta ese sentido de coherencia que implica conjugar los conceptos de eternidad y de amor intelectual de Dios del Libro Quinto con el rigor del método geométrico de toda la obra⁷⁵. Por un lado, la eternidad entendida en cuanto identificación de esencia y existencia es propia de la sustancia infinita, pero además pertenece a algunos de sus modos finitos (almas = ideas de sus cuerpos) en la medida en que son positivos y activos. Estas «partes» o modos expresan y realizan la eternidad divina. Por tanto, es también una propiedad individual de una «parte» del atributo pensamiento que deviene personal en su existencia en acto, en tanto esa parte se constituye como actividad autoconsciente⁷⁶.

Macherey apuesta por la tensión que implica la exploración filosófica de Spinoza a través de la forma cognoscitiva de la vida eterna, de tal manera que «las estructuras de la racionalidad son intensificadas y llevadas a sus límites extremos»⁷⁷. Sin embargo, y como vengo apuntando en este capítulo, quizás no haya tanta tensión ni una suerte de forzamiento de la razón,

⁷¹ Cfr. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, ob. cit.

⁷² *Ibid.*, pág. 549.

⁷³ *Ibid.*, págs. 544-549.

⁷⁴ Cfr. Rousset, *La perspective finale de «L'Éthique» et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, ob. cit.

⁷⁵ *Ibid.* Véase *supra* capítulo primero, apartado A.2.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 101.

⁷⁷ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 118-119.

sino que el nuevo conocimiento, el tercer género, que nos aporta esa vía eterna sea mucho más natural —aunque no fácil— de lo que hubiéramos pensado al principio.

Concretando más el concepto de eternidad, esta vez referido al conocimiento *sub specie aeternitatis*, recordemos también un acerado artículo de Mignini⁷⁸. Este efectúa un recorrido por dicha formulación a través del Libro Quinto, concretamente, por las proposiciones P22-23 y P29-31 y concluye lo siguiente: esa fórmula califica una modalidad del conocimiento cuyo sujeto es el espíritu humano (la mente) y cuyo objeto es la esencia del cuerpo humano. Los dos elementos de la expresión (*aeternitatis* y *sub specie*) se explican de esta manera: la eternidad viene dada porque la esencia es, por su naturaleza, eterna; y el conocimiento *sub specie* viene dado porque el cuerpo existe igualmente en el plano de la duración y por eso su existencia es irreducible a la simple eternidad, de ahí que emplee Spinoza la expresión *sub specie aeternitatis* y no *sub aeternitatis*. Y matiza Mignini con gran perspicacia que *sub specie aeternitatis* puede equivaler a *sub specie intellectus*, puesto que la eternidad constituye el punto de vista (alusión al significado etimológico de *specere*) específico y constitutivo del intelecto, concebido como idea de la esencia del cuerpo. De este modo, el conocimiento *sub specie aeternitatis* es, a la vez, condición del conocimiento del tercer género y su modalidad primera, sin que se identifique con él. Mignini apunta al final de su artículo una interesante vía de indagación posible: cómo Spinoza —gracias a este tipo de conocimiento— contribuye de modo radical y novedoso a la tradición filosófica en torno al problema de la separación y conjunción del intelecto y del cuerpo; tradición filosófica que iría desde Aristóteles a la corriente averroísta, pasando por el neoplatonismo y teniendo en cuenta las aportaciones hebraicas.

Es precisamente Domínguez quien nos recuerda la doctrina aristotélica del entendimiento a propósito de la P23 y en conexión con E 3P11S⁷⁹. Aristóteles habla de una parte del alma, el entendimiento separado, que es inmortal y eterno, pero de ello no nos acordamos porque la memoria va unida al entendimiento pasivo, que es mortal. Al margen de los resabios de ciertas expresiones de la tradición filosófica empleadas por Spinoza, es notoria la transformación a que las somete, como muy bien acaba de concluir Mignini. La transformación terminológica de la que hace gala el filósofo

⁷⁸ Cfr. Mignini «*Sub specie aeternitatis* Notes sur *Éthique*, V, propositions 22-23, 29-31», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, ob. cit., págs. 41-54.

⁷⁹ Cfr. Domínguez en nota al final de su edición de la *Ética* en Trotta, ob. cit., pág. 283. La referencia exacta del texto aristotélico es la siguiente: *De Anima*, III, 5, 430 a 22-25. La propia ambigüedad de este texto ha dado lugar a interpretaciones muy diversas en el seno del aristotelismo.

holandés expresa en paralelo el cambio conceptual transgresor, profundo de sus ideas frente al pasado. Por eso, no podemos asimilar estas ideas de Spinoza a la tradición aristotélica y averroísta, ya que en ningún caso la eternidad del alma consiste en una pretendida inmortalidad de una parte del alma. Moreau es taxativo en este aspecto cuando critica cierta interpretación que elabora Wolfson acerca de Spinoza, interpretación que sin discusión alguna presupondría la vinculación del filósofo judío con la tradición de Aristóteles y Averroes en este tema⁸⁰.

Resulta pertinente señalar además las aportaciones de Chantal Jaquet, la investigadora que se ha centrado más en detalle en el análisis de los conceptos de tiempo, duración y eternidad en las obras de Spinoza, y no solo en la *Ética*⁸¹. Aunque lo que nos importa destacar ahora es su interpretación referida en concreto a la *Ética* y al Libro V⁸². Jaquet constata que en esta obra la eternidad es definida como una propiedad de la existencia necesaria, y no como género, especie o categoría. Por ello la definición adquiere un carácter intrínseco, ya que «las propiedades son consecuencias necesarias deducidas de la esencia de una cosa y contenidas realmente en ella»⁸³. Y en tanto que propiedad real, la eternidad puede adquirir diversas modalidades según se aplique a la sustancia o a los modos infinitos y finitos. La cuestión más compleja en Spinoza surge cuando se trata de la eternidad de los modos finitos y su rechazo a la doctrina de la inmortalidad. En este sentido, Jaquet defiende la coherencia de la *Ética* respecto a la idea del alma eterna que no inmortal, y critica tanto la interpretación de Wolfson, que coloca al Spinoza de E 5 como adalid de la idea de inmortalidad frente a Uriel da Costa, como la de Matheron —aunque con otro matiz— por su deslizamiento terminológico cuando estudia la eternidad espinosiana y emplea a veces de modo vacilante el vocablo ‘inmortalidad’⁸⁴. Pero Spinoza no está hablando de inmortalidad —término

⁸⁰ Cfr. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, ob. cit., págs. 535-538. Moreau explica desde lo que él mismo denomina «perspectiva fundamental» que la eternidad en la *Ética* se aplica a todos los modos finitos, no solo al hombre, y que este hecho sirve ya para rebatir el argumento de la filiación de Spinoza a la tesis de la tradición aristotélica acerca de la separación del entendimiento agente.

⁸¹ Cfr. Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, París, Kimé, 1997.

⁸² Jaquet efectúa no un mero análisis terminológico, sino un recorrido exhaustivo por los problemas ontológicos que aglutinan dichos términos a través de diversas obras de Spinoza: *Tratado Breve*, *Pensamientos metafísicos*, *Tratado teológico-político*, *Ética* y la *Correspondencia*, en concreto la Carta 12. *Ibíd.*

⁸³ *Ibíd.*, pág. 45.

⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 79. Los escritos referidos son los siguientes: Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, II, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 1962, págs. 323 y sigs., y Matheron, «Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza», *Les Études philosophiques*, núm. 3, 1972, págs. 369-378.

que no aparece en la *Ética* y del cual no hay una definición explícita—, ni siquiera de vida eterna debido a sus connotaciones teológicas, sino de existencia eterna. Jaquet recorre el camino del filósofo holandés en esta vertiente y plantea de qué manera es posible extender una propiedad de la sustancia (la eternidad) a sus modos finitos (las almas humanas, en este caso): entender la eternidad divina como noción común universal resuelve que pueda ser comunicada desde la sustancia a estos modos finitos, todas las almas humanas. Sin embargo, existen diferencias entre sabios e ignorantes y sus diversas gradaciones. Jaquet desarrolla con sutileza este planteamiento acerca de la particularización de la experiencia de eternidad presente en todos los hombres, pero proporcional al grado de conciencia en cada uno, y que no consiste de ninguna manera en una singularización o personalización. En cuanto al famoso sentimiento de eternidad que emerge en el escolio de la P23 que nos ocupa, Jaquet critica el planteamiento de Moreau que acabamos de comentar, según el cual la experiencia de eternidad se reduce a la de necesidad. Para Jaquet, en cambio, la necesidad no es suficiente por sí sola para engendrar la aparición del sentimiento de eternidad porque —entre otras razones— también puede suscitar el sentimiento de duración. Dada la naturaleza intelectual y geométrica de ese sentimiento «no sensible» de eternidad, es preciso determinar cuál es el nexo necesario entre las demostraciones («ojos del alma») y la existencia eterna de nuestra alma. Jaquet examina cómo la esencia de las demostraciones permite provocar un sentimiento, el de certeza. Así la certeza se convierte en el sentimiento que acompaña la posesión de la idea verdadera. Contrariamente a lo que defendía Moreau, no es la finitud la que nos conduce a experimentar la eternidad, sino que es la certeza la que expresa ese sentimiento de lo eterno; y ello es debido —según Jaquet— a que la certeza implica la autoconciencia que, en virtud de sus diferentes grados, nos proporciona la sabiduría. Hasta tal punto llega a ser importante la dimensión de eternidad en la *Ética*, que todo el conocimiento verdadero, racional e intuitivo, descansa sobre esa piedra de toque. De esta manera lo explica Jaquet:

Este descubrimiento de nuestra eternidad es fundamental, pues todo el edificio cognitivo pende de esta propiedad de nuestro entendimiento. En efecto, no es el conocimiento verdadero la condición *sine qua non* de la eternidad del espíritu; es la eternidad del espíritu la condición *sine qua non* del conocimiento verdadero. Es porque nosotros somos eternos por lo que podemos constituir un saber tanto racional como intuitivo. Todo conocimiento verdadero posee siempre un carácter de eternidad⁸⁵.

⁸⁵ Cfr. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, ob. cit., pág. 105.

Muchos aspectos imbricados constatan las distinciones, solapamientos y discusiones terminológicas interminables que suscita esta última parte del Libro V. Esa complejidad de las diversas dimensiones humanas en juego (sentir, conocer, experimentar...) se refleja también a través de la complejidad de la propia obra de Spinoza y, en concreto, de las elipsis y aceleraciones de este Libro V. La mente humana siente la eternidad, pero no se disuelve en un *sentimiento oceánico*⁸⁶, casi místico de flotación en el mar de la sustancia infinita, porque la mente humana además comprende, conoce la eternidad y accede al tercer género de conocimiento o, más exactamente, integra con mayor grado de conciencia ese conocer que siempre ha estado a su alcance. Y aquí hay dos niveles en juego que no conviene solapar: por un lado, la eternidad es el sustrato ontológico que posibilita el conocimiento adecuado y solamente desde esa dimensión es posible *avanzar* hacia la ciencia intuitiva, y en este aspecto de fundamentación y explicación teórica *a posteriori* estoy de acuerdo con Jaquet; pero por otro lado y en el plano experiencial, es el acceso a esa visión cada vez más amplia y siempre presente en el proceso afectivo-cognoscitivo, desde el conocimiento racional al intuitivo, el que nos abre las puertas de la eternidad. A la comprensión sincrónica de esos dos niveles cual dos caras de la misma moneda es a lo que denomino 'sabiduría de la inmanencia' en Spinoza, y aquello a lo que me refiero cuando formulo la hipótesis acerca de un nuevo estado de evolución futura de la conciencia humana que puede ser anticipado desde esta novedosa interpretación de la *Ética*.

Seguimos experimentando que el *ordo* de la *Ética* transcurre por niveles que conducen a una mayor libertad que comunica las diversas dimensiones humanas desde una inmanencia vivida con lucidez y plenitud, y nos invita a pensar de otra manera, nueva, intensa, frente a prejuicios inveterados. Y de ese desarrollo cognoscitivo y afectivo también, va a dar cuenta en las siguientes proposiciones que cultivan con esmero el tercer género de conocimiento, la ciencia intuitiva.

D.2. EL TERCER GÉNERO DE CONOCIMIENTO (E 5P24-P31)

El más alto grado de conocimiento consiste en comprender las cosas singulares, lo cual es comprender a Dios (E 5P24). Pero esto no significa una comprensión holística, sino un conocimiento adecuado de la red cau-

⁸⁶ Utilizo adrede esta expresión en referencia a Romain Rolland y su intensa pasión por Spinoza. Cfr. Pilar Benito Olalla, «Algunos destellos de la luz de Spinoza: de una metáfora de Dilthey al relámpago en Romain Rolland», ob. cit. Véase *supra* capítulo primero, apartado B.5, nota 219.

sal por la cual se explican las cosas singulares. En la demostración apela Spinoza al corolario de E 1P25 que ahora recordamos: «Las cosas singulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera»⁸⁷.

Tal conocimiento es posible debido a que Dios es causa de la existencia de las cosas y también de su esencia (E 1P25).

Y precisamente el alma ha de esforzarse para acceder a ese tercer género de conocimiento y en eso consiste su virtud suprema (E 5P25). La cumbre del proceso en pos de más conocimiento adecuado y de una mayor libertad es este tercer género, donde confluyen el ámbito teórico y el práctico. Conocimiento y virtud se dan la mano porque reflejan al unísono el incremento del grado de potencia de cada hombre en un avance que a estas alturas se produce en proporción geométrica y a velocidad de vértigo. En este momento retoma el autor la definición que ya había dado en el Libro Segundo (E 2P40S2) acerca de este tipo de conocer: «El tercer género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas»⁸⁸.

Es importante destacar que Spinoza se refiere a *ciertos* atributos y no a todos, ya que son infinitos; y esos *ciertos* son la extensión y el pensamiento. A partir del conocimiento de estas dos dimensiones de Dios es posible comprender adecuadamente la esencia de las cosas. Solamente desde la perspectiva amplia que ofrece la atalaya de los atributos, podemos acceder a las cosas singulares y captarlas en su esencia de modo intuitivo: en eso consiste la ciencia intuitiva que sirve para denominar este tipo de conocimiento y que Spinoza ya ha introducido en E 2P40S, aunque a partir de ahora en el Libro Quinto emplee casi siempre la expresión ‘tercer género de conocimiento’ (solo vuelve a denominarlo ‘intuitivo’ en E 5P36S). Gracias a este nuevo nivel, la capacidad intelectual se abre y se aclara para comprender adecuadamente las cosas; esa captación intuitiva implica nitidez, resalte, merced a la acomodación casi inmediata de la lente cognoscitiva al nuevo enfoque. Sin embargo, surgen las siguientes cuestiones: ¿es realmente posible este tipo de conocimiento?, ¿para todos los hombres o solo para algunos?, ¿adquiere un carácter definitivo y conclusivo en la búsqueda de la felicidad y el manejo de los afectos? Para Spinoza es un conocimiento real, accesible, aunque difícil, y no un faro magnético que regula la razón al estilo de las ideas metafísicas kantianas. Esa ciencia intuitiva significa comprensión inmediata de las esencias (intuición), pero además es ciencia *more geometrico*, deductiva (no mística)⁸⁹, productiva (pro-

⁸⁷ Cfr. E 1P25C, pág. 96 (SO 2, 68).

⁸⁸ Cfr. E 5P24D, pág. 400 (SO 2, 296).

⁸⁹ Vidal Peña asegura que esta concepción de Spinoza acerca del tercer género de conocimiento excluye cualquier interpretación mística en su sistema filosófico. Peña advierte que

cede a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios). Y no hay contradicción en la conjunción de ambos aspectos. La intuición resulta ser una captación tan rápida que parece que no hubiera ninguna operación o cálculo intermedio hasta llegar a la solución, pero no es así en absoluto, puesto que ese cálculo será tan rápido y automatizado que ya no se explicará como la típica deducción discursiva, sino como una interconexión más veloz entre ideas que acelera los procedimientos y protocolos de la razón discursiva y *salta* sobre ellos, pero no de modo irracional. Ello es posible precisamente porque todos esos proceder deductivos de la razón han creado un camino tan transitado y sabido, que el alma humana puede *saltar* rauda por esa vía y acceder a las esencias de modo inmediato. Es la deducción la que abre el portal a ese camino nuevo, y donde aquella no puede llegar, posibilita el resorte para que la intuición se propulse y lo haga. En la intuición se produce una intensificación y aceleración del pensamiento racional, que lo transforman en un nuevo género de conocimiento: la potencia racional crece hacia la intuición, ese paso viene dado por su propio *conatus*. Por eso, el futuro problema kantiano de los límites de la razón adquiere en Spinoza otra perspectiva muy distinta: la razón (segundo género del conocer) no se extralimita ni debe autodesilusionarse, sino que al llegar a su meta (las nociones comunes), cede su testigo cognoscitivo —pero estando siempre presente— a la ciencia intuitiva (tercer género), la cual no se refiere al campo de la creencia, sino al del conocimiento adecuado de la esencia de las cosas singulares.

En el aspecto de continuidad inmanentista, estoy de acuerdo en general con aquellos estudiosos del espinosismo que defienden la coherencia entre deducción y ciencia intuitiva, aunque también apuesto por aquellos matices que introducen cierta discontinuidad o transmutación entre los dos últimos géneros de conocimiento, sin que quede resentida para nada la visión de la inmanencia. Conjuguar ambas dimensiones es uno de los grandes retos del espinosismo. Veamos como breve muestra algunas luminosas interpretaciones que inciden en la coherencia del método y el sistema de Spinoza.

Martínez afirma que la intuición viene producida por el propio proceso deductivo, siendo el desarrollo necesario de la razón:

Aquello que produce las ideas adecuadas supremas (Ciencia Intuitiva), es un desarrollo interno e inmanente que genera el Sistema, aplicando el método sintético y deductivo. Método deductivo y Ciencia Intui-

Dios, sustancia infinita, pluralidad indeterminada, no es el conjunto de las cosas singulares, y que se encuentra en el plano de la ontología general y no en el de la especial. Cfr. nota en la edición de la *Ética* que estoy citando, pág. 400.

tiva son dos aspectos de la misma realidad. La producción de pensamientos adecuados y su exposición en el sistema son dos momentos del mismo proceso⁹⁰.

Rousset señala que la extrema concisión de la definición del tercer género de conocimiento que Spinoza nos ofrece no impide en absoluto su precisión, ni el rigor y la coherencia respecto al resto de su sistema que se desprenden de su análisis⁹¹. Rousset defiende que el sistema espinosista en la *Ética* evoluciona hacia la inmanencia racionalista, y en este sentido la naturaleza de la ciencia intuitiva es intelectual. Intuición no se opone a deducción en Spinoza, aunque haya que distinguirla de la simple conclusión de un razonamiento. Según Rousset, la intuición espinosista es terminal —a diferencia de la cartesiana—, y sería «una deducción condensada en la unidad de una mirada capaz de abarcar toda una demostración, toda la relación entre un principio y su consecuencia»⁹². Insiste Rousset en esta relación entre visión intuitiva y demostración deductiva, a propósito de la expresión de raigambre neoplatónica —pero transformada— *mentis oculi* (ojos del alma) que había aparecido E 5P23S: en la intuición, la deducción se encuentra condensada en una sola idea. Y concluye Rousset acerca de la peculiaridad y características de la ciencia intuitiva: «[...] es inferencia condensada, inmediata, clara y cierta, a propósito de una cosa singular; es el paso del saber al ver: la premisa en ella no se explicita solamente en pruebas, pero gracias a estas, deviene captación de la verdad del singular en él mismo»⁹³.

De nuevo constatamos la pertinencia de las metáforas ópticas en Spinoza para referirse esta vez al tercer género de conocimiento. Y esta visión intuitiva de mayor amplitud que incrementa nuestro grado de conciencia nos conduce paralelamente a un incremento del deseo de seguir comprendiendo según ese tercer género (E 5P26). En este conocimiento activo de la intuición desde la dimensión de eternidad resurgen los afectos, mejor aún, siempre han estado presentes, puesto que el origen del combustible

⁹⁰ Cfr. Martínez, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, ob. cit., pág. 215.

⁹¹ Cfr. Rousset, *La perspective finale de «L'Éthique» et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, ob. cit., págs. 106-115.

⁹² *Ibíd.*, pág. 127. Rousset plantea la diferencia entre Descartes y Spinoza en esta concepción de la intuición, aunque en ambos no haya ruptura con la deducción: en Descartes puede ser considerada la intuición como una deducción cuyos diferentes momentos son captados en una sola mirada, es decir, toda deducción supone una intuición anterior que da el punto de partida de la demostración, pero en Spinoza no se trata de la intuición como visión originaria, sino terminal.

⁹³ *Ibíd.*, pág. 129.

cognoscitivo es la afectividad, aunque ahora desde un nivel de profundidad, intensidad y certeza mayores. El deseo (esencia del hombre) bien encauzado potencia nuestra capacidad de conocer con más adecuación, y esa comprensión conseguida alimenta el deseo de nuevas comprensiones. La afectividad tampoco va a estar aparcada de la ciencia intuitiva. En la demostración añade Spinoza un matiz importante: ese conocimiento, el tercer género, determina al alma a entender de la misma manera, porque la hace más apta o fuerte o virtuosa, es decir, la determinación del *conatus* es entender según el tercer género. Y cuanto más avanzamos en ese nivel, el deseo de proseguir deviene ya imparable, cual héroe que se crece ante las hazañas conseguidas. El camino del sabio frente al ignaro, también la vía de la sabiduría en carne propia frente a las ignorancias que nos atemorizan, están trazados. La disección filosófica espinosiana no solo consiste en el enfoque diferenciador entre hombres más o menos sabios y más o menos ignorantes, sino además, en la lente que, aplicada a nuestro ser, nos revela la gradación de luces y sombras en la que fluctuamos cada uno de nosotros. Pero lo que resulta más importante e impactante, el órdago de la *Ética* es la apuesta por esa vía real de liberación, individual y comunitaria, y no meramente posible, en medio de las sombras pasionales y las esclavitudes políticas y religiosas que no van a acabar de desaparecer del todo. Es más, incluso emergerán con virulencia en cada nuevo paso. Sin embargo, constelar nuestras funciones cognitivas desde la amplitud del tercer género del conocer, templará y fortalecerá nuestra capacidad de resistir los embates y de crear nuevas condiciones de libertad. Spinoza es siempre fiel a ese componente subversivo que no se resigna ante la esclavitud, sea cual sea su aparente metamorfosis⁹⁴.

⁹⁴ Es pertinente recordar otra a vez a Negri y la reivindicación tan actual que sigue realizando de la tarea espinosiana en este aspecto. Además de las obras ya citadas de Negri, destaquemos ahora su publicación más reciente en este campo: cfr. *Spinoza et nous*, París, Galilée, 2010. Negri recoge en este libro sus últimos trabajos sobre Spinoza, y en la introducción que sirve de presentación y que da título a la obra sitúa la importancia y pertinencia del resurgir del espinosismo a la luz del postmarxismo. Se enfrenta a aquellas interpretaciones y críticas sesgadas que han pretendido neutralizar la potencia constitutiva revolucionaria del pensar de Spinoza, y reivindica el materialismo espinosiano en cuanto pensamiento antiteológico de la diferencia y de la emancipación. Frente a la línea contractualista y dialéctica de un Hegel o el misticismo reaccionario de un Heidegger, Spinoza defiende un realismo político que actúa como dispositivo de liberación no individualista, a través de la articulación entre la singularidad y la comunidad (articulación denominada por Negri «conciencia amorosa de la racionalidad», pág. 44), y el gobierno democrático de la multitud. De esta manera, el proyecto de Spinoza es irreductible a los derroteros de la modernidad, siendo a la vez su alternativa por no renunciar a la potencia revolucionaria de sus orígenes, y actualizándose con viveza extraordinaria en medio de la multiplicidad de experiencias de subversión de nuestra época; ahí podría residir un uso postmoderno de la ontología positiva de Spinoza

El ejercicio de la visión intuitiva surge de un incremento de potencia, a la par que su resultado es también un aumento de la potencia misma. Ese proceso mental de pensamiento lúcido acerca de la esencia de las cosas singulares genera vórtices de intensa gravitación que centran y concentran nuestro deseo, aplicado con fruición a la empresa más excelsa que pueda albergar el alma humana, su liberación. Y no se experimenta como fiebre o adicción incontrolables, sino todo lo contrario, como actividad centrante⁹⁵ que comprende las esencias, consteladas en este instante desde una óptica de gran profundidad macroscópica, que resalta a su vez su singularidad. Por eso, el orden activo, vibrante y antientrópico del conocimiento del tercer género origina el mayor contento (*acquiescentia*) del alma (E 5P27). Alegría y serenidad, un grado más de plenitud vivida (perfección) que brota del propio *conatus*. En la demostración recoge el autor las anteriores identificaciones (suprema virtud = conocer a Dios = suprema perfección) que aglutinan ese especial estado de sabiduría, el cual produce intensa alegría acompañada de las ideas de uno mismo y de nuestra propia virtud. Como en un efecto de *boomerang*, la potencia de la sustancia es activa en cada uno de los modos y generadora de contento (incremento de potencia) a través del nivel mental de la autoconciencia. El cristal cognoscitivo de la ciencia intuitiva nos vuelve más activos y alegres.

Y entonces surge la cuestión inevitable acerca de la hilatura entre los tres géneros de conocimiento, y que se convierte en una de las más complejas y ambiguas de la *Ética*. ¿De dónde surge el tercer género? El deseo de conocer según este tercer género no puede surgir del primero, pero sí del segundo (E 5P28). El origen de la ciencia intuitiva no puede residir en ideas confusas, parciales, mutiladas, inadecuadas (primer género), sino que se basará en ideas claras, distintas, adecuadas (segundo género). Si la transición entre el primer género y el segundo era más o menos clara, no suce-

que nos incita hacia la experimentación ética y mantiene el optimismo de la razón. Para Negri no hay que perder nunca la esencia del espinosismo: «una teoría de la *cupiditas* y del amor racional, de la libertad y de lo común», pág. 54.

⁹⁵ He empleado a propósito la expresión «actividad centrante» porque creo que refleja muy bien ese sentido de disciplina, esfuerzo, orden y productividad creadora que alberga el pensamiento lúcido que comprende las esencias singulares. Y con esta expresión me interesa destacar cierta dimensión casi física de fuerza centrípeta que configura la potencia del pensamiento humano en sus niveles más elevados de atención e intensidad. Recordemos que en otro plano muy distinto al de la inmanencia de Spinoza, el monje cisterciense Thomas Keating denomina al tipo de meditación que ha creado basándose en la tradición cristiana «oración centrante», si bien, este religioso se refiere a un nivel de contemplación que se sitúa en la dimensión espiritual más allá de lo emocional y lo conceptual. Cfr. Keating, *Mente abierta*, *Corazón abierto*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2006.

de lo mismo con este nuevo tránsito, puesto que la continuidad estructural entre ambos que parece irradiar del sistema filosófico de Spinoza también implica una cierta discontinuidad o salto cuántico entre esos dos géneros. Por la demostración de la proposición sabemos que tanto el segundo como el tercer género comparten las ideas adecuadas, pero nos queda por saber qué los diferencia. Lo que hace Spinoza en esta argumentación es diferenciar los dos últimos géneros del primero, más que discernir entre los dos últimos. El gran misterio sería aclarar qué dispositivos del pensamiento autogeneran ese nuevo nivel de amplitud consciente. Veremos si en las siguientes proposiciones Spinoza resulta conclusivo en este aspecto, o quizás el problema quede abierto para todos nosotros y para nuevas configuraciones en la evolución del pensamiento humano.

Recojamos a continuación con brevedad algunas líneas interpretativas acerca de la transición entre los géneros de conocimiento.

Deleuze había apostado por la continuidad entre el segundo y el tercer género de conocimiento, en virtud del eje que constituye la idea de Dios; es más, el segundo género se convierte en causa motriz del tercero⁹⁶.

Asimismo hemos comentado que Martínez —haciéndose eco de las ideas de Deleuze— señala que el tercer género de conocimiento es fruto interno del propio sistema inmanente al aplicar su método sintético y deductivo. Y no hay misticismo en ello⁹⁷.

Luciano Espinosa Rubio también insiste en la coherencia del planteamiento del filósofo a la hora de articular los tres géneros de conocimiento. En un artículo de vibrante y esclarecedora síntesis, Espinosa Rubio analiza las diferencias entre los tipos de conocimiento, especialmente entre el segundo (racional) y el tercero (intuitivo), para concluir —desde una original interpretación de gusto ecológico— lo siguiente: la ciencia intuitiva implica una potenciación de la racionalidad y de la afectividad activa, y no un nivel místico de trascendencia, aunque el plus de intensidad que significa conocer las esencias individuales a la luz de Dios transforme esta experiencia en algo muy especial, difícil también, pero tan humano que es vivido en propia carne y no como ajeno a los avatares cotidianos y dolorosos; el carácter cualitativo nuevo de la ciencia intuitiva significaría un conocimiento transracional, pero nunca irracional ni antirracional, sino una apuesta lúcida y valiente por una forma plena de sabiduría, inmanente y natural, más allá de interpretaciones simplistas de cuño dualista, ya en versión materialista o en versión mística; y por último, ese estado intuitivo

⁹⁶ Cfr. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, ob. cit. Véase *supra* capítulo primero, apartado A.2.

⁹⁷ Cfr. Martínez, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, ob. cit. Véase *supra*, análisis de E 5P25, nota 90.

y gozoso conjugaría una lucidez atenta, activa, con una experiencia de gran serenidad (quietud creativa)⁹⁸.

Si bien en la mayoría de las interpretaciones que hemos traído a colación se descarta cualquier atisbo místico en esta parte culminante de la *Ética*, también algunos autores tienden un puente hacia esa vía de una peculiar interpretación mística. Así Bernardino Orio de Miguel ofrece interesantes intuiciones sobre un posible acercamiento a la *Ética* y al fundamental Libro Quinto desde la influencia del cabalismo⁹⁹. Según esto, Spinoza recogería la tradición mística judía heterodoxa (no rabínica ni tampoco cristiana), articulando tres aspectos claves de esa tradición: el panenteísmo, el materialismo divino y el conocimiento de lo singular. Esos tres elementos vertebrarían el tercer género de conocimiento que nos propone Spinoza. Asimismo en este artículo, Orio de Miguel aporta abundante bibliografía en relación con la cábala y también con las posibles conexiones de esta con Spinoza.

Y recordemos ahora, de manera más específica, cómo se han recogido en algún caso las características de la ciencia intuitiva. Según Gueroult, existe una ordenación genética de los géneros de conocimiento en la *Ética*, a diferencia del carácter descriptivo presente en las primeras obras, el TIE y KV¹⁰⁰. Para este ilustre investigador del espinosismo, el hilo conductor de la teoría del conocimiento en la *Ética* lo constituye la doctrina de la idea adecuada, doctrina compleja que Gueroult desbroza haciendo gala de una gran sutileza terminológica. Tanto el segundo como el tercer género se nutren de ideas adecuadas, si bien la ciencia intuitiva conoce la esencia de las cosas singulares y se deduce de la idea de Dios, en tanto que la razón accede a las propiedades de las cosas a partir de nociones comunes¹⁰¹. Estas dos diferencias entre razón y ciencia intuitiva en cuanto a su objeto y su procedimiento, no empañan su parentesco, puesto que ambas son verídicas y pertenecen a la misma esfera, la de las ideas adecuadas, operativas en la parte activa y eterna del alma¹⁰². De esta manera explica Gueroult la E 5P28 y cómo es posible la continuidad del *conatus*, ya que el esfuerzo por conocer con el tercer género nace del segundo o bien del tercero mismo:

⁹⁸ Cfr. Espinosa Rubio, «Spinoza: ética y conocimiento intuitivo», en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ob. cit., págs. 473-482.

⁹⁹ Cfr. Bernardino Orio de Miguel, «Resonancias kabbalísticas del tercer género de conocimiento. De Job 19, 26 a E 5P30», en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ob. cit., págs. 323-342.

¹⁰⁰ Cfr. Gueroult, *Spinoza. II- L'âme*, ob. cit., pág. 608.

¹⁰¹ *Ibíd.*, pág. 467.

¹⁰² *Ibíd.*, págs. 470-471.

Puede nacer del segundo, pues es evidente que, cuando el alma es ascendida por la Razón a conocer que todas las cosas dependen de la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios (*II, Coroll. 2 de la Prop. 44*), ella es naturalmente llevada a conocerlas por la causa que las produce, es decir, por Dios, y a deducir su esencia de la esencia formal de aquellos atributos de Dios de los cuales ella tiene la idea adecuada, es decir, a conocerlas por el conocimiento del tercer género. Un conocimiento tal por engendramiento interno de ideas adecuadas, unas de otras, da lugar a un conocimiento intuitivo de extensión indefinida¹⁰³.

Ese proceso de engendramiento cognoscitivo adquiere su más fiel expresión en el método geométrico, que no constituye un mero instrumento expositivo, sino un resorte interno, necesario para la filosofía en su producción de ideas verdaderas. Gueroult destaca la originalidad y la potencia de la geometría genética de Spinoza frente a la geometría analítica cartesiana, y las diferencias en la visión intuitiva de ambos pensadores: en Descartes la intuición va de las partes al todo, en Spinoza del todo a las partes¹⁰⁴. Por eso, el proceso genético del conocimiento que desarrolla la *Ética* adquiere una mayor concreción en el Libro V merced a la ciencia intuitiva, que aleja a Spinoza de cualquier planteamiento platónico o cartesiano o con visos de idealismo¹⁰⁵.

Una vez vista una parte del origen de la ciencia intuitiva (a partir del segundo género) hay que seguir ahondando en su sello inconfundible, la dimensión de eternidad, y eso es lo que Spinoza lleva a cabo en las tres proposiciones siguientes (P29, P30 y P31), que abren e intensifican aún más el ángulo de visión-comprensión de las cosas singulares, esta vez a la luz del origen de la ciencia intuitiva a partir de sí misma.

La proposición 29 abre el camino, que se desbrozará en las proposiciones siguientes, para comprender el punto de inflexión que supone la ciencia intuitiva respecto al segundo género, e insistir en su demarcación fuertemente diferenciada en relación con la imaginación (primer género). Lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad (*sub specie aeternitatis*) lo entiende gracias a que concibe la esencia del cuerpo desde la perspectiva de eternidad, y no a que conciba la presente y actual existencia del cuerpo (E 5P29). En la demostración conjuga Spinoza con maestría de orfebre los dos elementos naturales de la esencia del alma: conocer desde la perspectiva de la eternidad y concebir la esencia del cuerpo. Por eso, el alma solo tiene el poder de conocer desde la perspectiva de la eternidad, en

¹⁰³ *Ibíd.*, pág. 471.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, pág. 485.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, págs. 516-539.

la medida en que concibe desde esa misma perspectiva la esencia del cuerpo. Ahora bien, si el alma concibe la existencia presente de su cuerpo, entonces concibe la duración determinada por el tiempo; pero la eternidad no cabe ser explicada por el tiempo, luego no nos movemos ahora en el plano de la duración temporal, sino que la ciencia intuitiva sobrevuela gracias a la visión de eternidad.

En el escolio aclara el autor qué dos tipos de conocimiento actual pueden darse y por cuál de los dos se decanta esa visión eterna:

- a) Las cosas actuales concebidas en relación con un tiempo y un lugar determinados.
- b) O las cosas actuales en cuanto contenidas en Dios y que se siguen unas de otras por la necesidad de la naturaleza de Dios. Precisamente en esto consiste la perspectiva de eternidad, ya que las ideas de las cosas así concebidas implican la esencia eterna e infinita de Dios.

La visión de la ciencia intuitiva requiere que la dimensión de eternidad (vinculada a la esencia de Dios, a la necesidad de la naturaleza divina) sea aplicada, enfocada ahora hacia el conocimiento que el alma posee de las cosas singulares, en cuanto que el alma es la idea de su propio cuerpo. Por eso, el alma puede acceder y es natural que acceda al tercer género del conocer, porque es eterna (no inmortal), y refleja en el plano modal del pensamiento su propia corporalidad perteneciente al plano modal de la extensión¹⁰⁶. Moreau subraya que el desarrollo del tercer género significa que la parte eterna del alma se acrecienta, y que ese proceso supone el paso «de la eternidad en cierta forma pasiva que es común a todas las ideas de las esencias, a una eternidad activa donde el alma expresa directamente, por su potencia de pensar, la necesidad divina»¹⁰⁷.

Spinoza va integrando en niveles cada vez más amplios las distintas facetas de este arduo camino sin perder nunca de vista la distinción entre ellas. La eternidad infunde de esta manera en el sistema inmanentista del autor una profundidad vibrante que transmuta cualquier hipotético proceso lineal en el camino de la liberación en una transformación inmediata y

¹⁰⁶ Macherey sigue insistiendo en la importancia de la corporalidad también en este conocimiento desde la perspectiva de la eternidad, ya que el alma en este tercer género de conocimiento sigue siendo la idea de su cuerpo. Por eso, en tanto que nos elevamos al comprender que las cosas singulares no existen solamente en relación con nosotros, sino que existen en Dios, de esa misma manera nos incorporamos más profundamente dentro de la realidad del cuerpo, tal cual existe en Dios (en el sentido más fuerte de realidad). Cfr. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 144-145.

¹⁰⁷ Cfr. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, ob. cit., pág. 539.

serena de aquellas fantasmagorías en que nos tiene sumidos el conocimiento mutilado de la imaginación. Ese trastoque temporal que vuelca las cadenas imaginativas de pasados y futuros, de miedos y esperanzas irreales, y que nos sumerge en una actualidad plena, entera, solamente se realiza en esa visión eterna que nos ofrece la ciencia intuitiva, y que por ello es la más real de todas. Si ya el segundo género de conocimiento había conseguido modelar el tiempo de la imaginación gracias a la estrategia de la dilación, entre otras, es con el tercero con el que se consuma la transmutación de duraciones o parcialidades en eternidad, totalidad. Y eso supone una mayor integración e integridad del ser humano consigo mismo y con todos los demás, una mayor fortaleza o potencia. Pertinente es recordar de nuevo la etimología latina de 'íntegro': intacto, entero, puro, sano, reposado. Quizás sea la maestría sobre el tiempo, es decir, la experimentación de la atemporalidad, la que nos proporcione esa visión comprensiva *sub specie aeternitatis* de manera paradójicamente sincrónica, puesto que permite saber a la vez que seguimos captando el conocimiento derivado tanto del primer como del segundo género, ya que imaginación y razón no desaparecen en ningún caso, y de estas dos últimas solo la razón constituye terreno firme para avanzar en el conocimiento verdadero. De nuevo, la filigrana entre continuidad y discontinuidad es notoria en la teoría del conocimiento de Spinoza.

Precisamente es Rousset quien analiza el doble origen de la ciencia intuitiva: por un lado, puede surgir del segundo género (E 5P28), pero no se identifican en extensión racionalidad e intuición, de ahí que haya que plantear un origen anterior y común para ambas, que a su vez explique la continuidad del movimiento del conocer. Ese origen común, según Rousset, consiste en la idea eterna de la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis*, tal como manifiesta la P29. Asimismo este sentido de continuidad no empaña en absoluto las diferencias entre segundo y tercer género:

La diferencia entre los dos últimos géneros no se cuestiona, pues la idea del enlace de lo finito con lo infinito puede evidentemente desarrollarse, sea en un saber científico de las leyes o de los modos infinitos de la naturaleza, sea en un saber ontológico de los atributos infinitos constituyendo el ser de los modos finitos¹⁰⁸.

Incluso las dos diferencias de los dos últimos géneros en cuanto a su objeto y su naturaleza coinciden en cuanto que señalan la especificidad de la ciencia intuitiva, que consiste —en palabras de Rousset— en lo siguen-

¹⁰⁸ Cfr. Rousset, *La perspective finale de «L'Éthique» et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, ob. cit., pág. 122.

te: «[...] la intuición singular verdadera nos muestra el modo finito en el atributo infinito y la naturaleza específica del tercer género implica la definición precisa de su objeto propio»¹⁰⁹.

Sea cual sea la manera en que nos aproximemos de modo teórico a las facetas de ese prisma cognoscitivo que es la ciencia intuitiva (como mirada de eternidad, como conexión de lo finito con lo infinito, etc.), lo importante ahora es saber qué consecuencias éticas se deducen de acceder con un grado cada vez mayor de conciencia a la visión *sub specie aeternitatis*. Las siguientes proposiciones nos van a abrir a esta amplitud vertiginosa de nuevas comprensiones.

El conocimiento que el alma alberga de sí misma y de su propio cuerpo desde la visión de eternidad significa que posee de modo necesario el conocimiento de Dios, y además que sabe que ella misma es en Dios y se concibe por Dios (E 5P30). La visión de eternidad se identifica con la visión de Dios, y también implica para el alma la autoconciencia de saberse en el lugar tan abierto o de ser lente tan potente de ese ojo divino. El alma sabe que solo puede concebir su propia eternidad porque concibe la eternidad de Dios y que solo puede ser eterna porque la sustancia infinita es eterna. Y esto es así porque ese conocimiento *sub specie aeternitatis* es el más real: eternidad = esencia de Dios = implica la existencia necesaria. Las cosas de esta manera concebidas lo son en cuanto entes reales en los que se encuentra implícita la existencia en virtud de la esencia de Dios, como reza en la demostración. La P30 enlaza la ciencia intuitiva y su mirada de eternidad con Dios y prepara así el salto al amor intelectual de Dios que se anunciará al final de la P32. Spinoza va realizando con maestría y desde su visión sincrónica de los modos, una labor de unificación del hombre que potencia el conocimiento humano (la autoconciencia del alma y su conocimiento del cuerpo), frente al dualismo cartesiano que había descompensado esa poderosa unificación. Esa cura de realidad espinosiana únicamente se puede cumplir desde los niveles más altos del *conatus* humano, que son, en el fondo, los más naturales y propiamente humanos, es decir, esenciales. Y este proceso cognoscitivo aterrizaba lógicamente en la proposición siguiente.

En cuanto que el alma es eterna es también causa formal del tercer género de conocimiento (E 5P31). Causa formal es lo mismo que causa adecuada, como recuerda el autor al final de la demostración. El alma desde su dimensión de eternidad —solo posible porque concibe de modo eterno la esencia de su cuerpo— posee un conocimiento adecuado de Dios, que significa en último término conocer según el tercer género

¹⁰⁹ Ibid., pág. 129.

de conocimiento. El alma es apta para conocer desde este nivel, que al mismo tiempo se supone dado (*ex data*). La complejidad de pensar la eternidad desemboca de nuevo en un escolio enjundioso en donde Spinoza juega a asir en el tiempo la perspectiva de eternidad «como si» (*tanquam*) el alma empezara a existir y a entender desde esa misma perspectiva «en este momento» (*iam*). Por eso, el escolio de la P31 es crucial para comprender la filigrana entre continuidad y discontinuidad en la *Ética*, y en cómo la intelección de la eternidad reviste un carácter temporal, en cuanto modo de acercamiento experiencial a ella. El filósofo justifica el uso de este recurso explicativo o aclaratorio, que para nada ha de impedir el avance en la verdad si se sigue con cuidado el proceso deductivo. Desde siempre somos eternos y desde siempre somos poseedores del tercer género de conocimiento; sin embargo, no somos conscientes de ello sino en la medida en que accedemos de modo real o efectivo a ese tercer género, como ya habíamos comentado¹¹⁰. De alguna manera, la conciencia —que no es personal— desempeña todavía un papel secundario en los aledaños que nos conducen al tercer tipo del conocer. Y aquí el fecundo árbol geométrico despliega la riqueza que alberga este proceso, porque cuanto más conocemos con el tercer género más autoconscientes somos y alcanzamos también más grado de conciencia de Dios, y así aumentamos en perfección y felicidad. Por ello considero que la toma de conciencia humana se convierte en el puente entre temporalidad y eternidad en la *Ética*, o en el lugar o nudo modal específico donde se manifiesta temporalmente la eternidad de la sustancia; lo cual significaría una profunda conexión entre espacio y tiempo en el pensamiento de Spinoza, como sería de esperar en un buen géometra.

Matheron, para explicar el paso entre razón y ciencia intuitiva que no deja de implicar cierta ruptura, se refiere a un saber que deviene explícito:

El conocimiento del segundo género, bajo su forma más modesta, encubría implícitamente un conocimiento del tercer género de nuestro cuerpo y de nuestra alma. Pero en tanto que nuestra Razón permanecía puramente como Razón, nosotros éramos apenas conscientes de ello: los Atributos de Dios nos aparecían como simples propiedades comunes, ignorábamos que estas propiedades nos revelaban ya el verdadero fundamento de nuestra esencia. Ahora, por el contrario, este saber deviene explícito: es a través de un mismo movimiento cómo van a desarrollarse nuestra conciencia de nosotros mismos y nuestra conciencia de Dios¹¹¹.

¹¹⁰ Véase *supra* comienzo del apartado C y análisis de la E 5P20 en este capítulo.

¹¹¹ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 580. Matheron señala que habría entonces cuatro tipos de conocimiento verdadero en la teoría de Spinoza: a) el conocimiento no genético del segundo género; b) el conocimiento genético del segun-

Matheron constata cómo habría un acrecentamiento en el tiempo de la parte eterna de nuestra alma a medida que se desarrollan los aspectos más individualizados de nuestra esencia¹¹².

Macherey elabora un pequeño excurso dentro del comentario de este escolio de la P31 sobre el estatuto de la conciencia en la *Ética*¹¹³. Según este intérprete galo, la conciencia (curiosamente el término francés es *conscience*) desempeña en casi toda la obra un papel moderador, incluso consolador, pero no director, y no será sino justo hasta el final de dicha obra cuando cobre una intensa relevancia: el escolio de la P42 de la Quinta Parte, donde el grado de mayor conciencia del sabio frente al ignorante marca la diferencia en el camino de perfección. Macherey insiste en que, mientras, el desarrollo de la vida afectiva sigue las leyes inexorables de la necesidad, en las cuales la toma de conciencia no juega un papel determinante, sino secundario; y para ello, Macherey nos remite a la distinción de Spinoza entre deseo (*cupiditas*) y apetito (*appetitus*), a la cual el propio filósofo otorgaría una significación más bien relativa. En cualquier caso, concluye Macherey que la conciencia resaltada en E 5P42S no es nunca personal, sino que emana de la comprensión de la necesidad que rige la única sustancia a través de sus expresiones, y ello implica equiparar conciencia y conocimiento al comprendernos como parte de la naturaleza.

En parte estoy de acuerdo con Macherey: la conciencia no es personal, las leyes afectivas siguen su propia dinámica al margen de nuestra toma de conciencia, es el tercer género de conocimiento el que incrementa nuestro grado de conciencia (sentido de continuidad, aunque siempre bajo una tensión entre las distintas gradaciones). Sin embargo, considero que Spinoza marca un importante punto de inflexión a partir de este tercer género (sentido de discontinuidad), y que ese salto cualitativo o bucle cuántico en el proceso consciente permitirá una mayor potencia de nuestra capacidad de ver-conocer-actuar, ya desde el momento en que accedemos a la conciencia de este nuevo nivel, conciencia posible —de hecho— porque ya estamos en él y vemos desde él. Las leyes divinas en nosotros actúan con más celeridad que la toma de conciencia. La implementación y aceleración

do género; c) el conocimiento del tercer género inacabado; d) el conocimiento del tercer género acabado. Matheron considera que la *Ética* nos proporciona un conocimiento del hombre del tipo c, ya que nos permite conocer el hombre *en general*, aunque lo concibamos *por Dios*; e insiste Matheron en que el propio Spinoza plantea una ruptura entre b y c. *Ibíd.*, págs. 581-582. Asimismo para el problema entre continuidad y discontinuidad de los dos últimos géneros de conocimiento según Matheron, véase *supra* apartado C, notas 9 y 10, apartado C.2, nota 53 de este capítulo.

¹¹² *Ibíd.*, pág. 582.

¹¹³ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 147-149.

que este tercer género genera, nos llevan a una conciencia más intuitiva que pausada y meramente deductiva, aunque integre la deducción¹¹⁴. Un conocimiento que nos hace mejores y más felices, y que siempre ha estado para nosotros disponible: se sigue necesariamente de nuestra naturaleza. ¿Se nutre de afectos este tercer género?, ¿qué aporta a la hora de dominar los afectos?, ¿es la visión cognoscitiva más amplia a la que podemos llegar?, ¿o una apertura a una evolución futura de la conciencia humana? La siguiente serie proposicional anudará estos tres ríos caudalosos de la *Ética* (conocimiento, afecto, Dios) gracias al amor intelectual de Dios.

D.3. CONOCIMIENTO, AFECTIVIDAD Y ETERNIDAD: AMOR INTELECTUAL DE DIOS (E 5P32-P40)

Por fin desemboca Spinoza en el amor intelectual de Dios a partir de la P32; nos refiere su origen, sus características y las consecuencias tan importantes que posee de cara a nuestra gestión de los afectos. La urdimbre de conocimiento y afectividad tejida en visión de eternidad solo trasluce desde la atalaya de la única sustancia, y se convierte en fuente de gozo en los nudos modales que somos los seres humanos. El amor intelectual de Dios se constituye como atmósfera que posibilita y sostiene nuestra más elevada comprensión de la realidad. No es casual que Deleuze empleara la metáfora del aire para referirse al Libro Quinto¹¹⁵. Esta textura aérea del último libro de la *Ética*, acelerada cada vez que avanzamos en su lectura, lo dota de una sutil ingravidez que sobrevuela las proposiciones gracias a una visión lúcida, intensa, gozosa, de plenitud serena. El alma accede a esta visión y así transitan a la vez por ella miles de haces de luz iridiscente que son comprensión inmediata, intuitiva del orden causal. El cristal de estructura geométrica del alma se ha pulido con precisión de orfebre merced al proceso de conocimiento, y ahora filtra la luz de la sustancia, conociendo la realidad en su feliz transparencia¹¹⁶. El alma es capaz cada vez de filtrar más luz, y la *Ética* deviene la constatación de ese hecho. Por eso, la obra magna del autor holandés es también un cristal filosófico que acompaña ese proceso y lo impulsa, ya que los libros de la *Ética* contribuyen a ese

¹¹⁴ Sobre la aceleración del Libro V, se ha explayado con gran lucidez Deleuze en sus numerosos estudios sobre la *Ética*, si bien defiende la continuidad entre el segundo y el tercer género de conocimiento, como ya hemos comentado. Cfr. «Spinoza y las tres 'Éticas'», ob. cit., *Spinoza: Filosofía práctica*, ob. cit., *Spinoza y el problema de la expresión*, ob. cit. Asimismo, véase *supra* capítulo primero, apartado A.2.

¹¹⁵ Cfr. Deleuze, «Spinoza y las tres 'Éticas'», ob. cit., pág. 209.

¹¹⁶ Sobre la metáfora del cristal para referirse a Spinoza y su obra, véase capítulo primero, apartados A.2, B.5.

pulido del alma al amplificar la luz de la comprensión. Spinoza ayuda a nuestra liberación, hay que perseverar en él, y también rebelarse algunas veces contra sus ideas (¡huyamos del dogmatismo!). Aunque la *Ética* sea simplemente un libro, es también más que un libro, una obra abierta, sin fin, que refleja el propio proceso de transmutación personal de su creador (de ahí el enganche afectivo de muchos lectores), y por ello además puede acompañar las transmutaciones de otras personas: geometría vibrante de afectividad.

D.3.1. *Origen y características del amor intelectual de Dios* (E 5P32-P37)

El deleite que surge de nuestra comprensión con el tercer género de conocimiento va acompañado por la idea de Dios en cuanto causa suya (E 5P32). El tercer género produce la mayor alegría que puede darse. Se anudan aquí tres dimensiones, construyendo los cimientos del *amor Dei intellectualis*: el conocimiento (dimensión cognoscitiva), la alegría (dimensión afectiva activa) y Dios (dimensión de eternidad). Spinoza emplea dos términos en la demostración para referirse a este gozo sereno: *acquiescentia* (contento del alma) en su grado sumo¹¹⁷ y *laetitia* (alegría) también en su grado más alto, si bien será el último el que aparezca de nuevo en el corolario de esta proposición. La comprensión con el tercer género de conocimiento va unida a la mayor alegría, y en ese crisol integrador de intelecto y afecto activo emerge necesariamente el amor intelectual hacia Dios, como nos desvela al fin el autor en el corolario. Al conocer que Dios es causa de este supremo contento, comprendemos que es eterno y no lo imaginamos como presente. La contraposición entre intelección (activa) e imaginación (pasiva) es explícita en este corolario con la finalidad de resaltar el elevado grado cognoscitivo en el que nos hallamos con el amor intelectual de Dios, y marcar las diferencias respecto al funcionamiento de la imaginación¹¹⁸. Spinoza adjetiva este amor como ‘intelectual’ para eliminar en él cualquier rastro pasional o imaginativo, sin embargo, sigue manteniendo un término claramente afectivo y con una carga filosófica importante, ‘amor’: ¿por qué?, ¿es el amor intelectual de Dios un afecto o no?, y si lo fuera, ¿qué lo distingue y eleva sobre los otros afectos?, ¿adquiere un cierto sentido místico? El empleo de la palabra ‘amor’ para este estado de suprema alegría y comprensión nos advierte de que es un afecto, pero no

¹¹⁷ Sobre el significado de *acquiescentia* y sus implicaciones respecto a los géneros de conocimiento, véase *supra* apartado C.1 de este capítulo, nota 38.

¹¹⁸ Es importante destacar que Spinoza conjuga aquí el verbo ‘entender’ (*intelligimus*) en voz activa y el verbo ‘imaginar’ en voz pasiva (*imaginamur*). Cfr. SO 2, 300.

como cualquier otro amor, porque el intelecto lo aleja de la imaginación, vapuleada por las causas exteriores, y Dios se constituye en la piedra de toque que posibilita la mayor integración de esas dos dimensiones paradójicas (afectividad y conocimiento) desde la visión de eternidad.

Dada la complejidad e intensidad que alberga este asunto, y antes de proseguir con el análisis de la serie proposicional, voy a realizar un rápido repaso por algunas de las interpretaciones que ha suscitado el amor intelectual de Dios, aun a sabiendas de la imposibilidad de abarcarlas todas.

Bodei resalta la coherencia de todo el proyecto ético espinosiano que culmina en el tercer género de conocimiento y en el amor intelectual de Dios que brota de ese tercer género. Muy alejado de cualquier interpretación mística, Bodei estudia la ciencia intuitiva de Spinoza como un peculiar *ordo amoris*, donde se superan, tanto la visión de una diseminación casual, como de un holismo compacto, ya que la ciencia intuitiva permite conocer las cosas singulares articuladas en la unidad de la sustancia, porque se las ama, y viceversa, se las ama porque se las conoce. Otras notas destacadas del amor intelectual de Dios son para Bodei: por un lado, el sentido comunitario que vertebra ese proceso de máxima potenciación del *conatus*, alejado del egoísmo que defendían un Maquiavelo o un Hobbes, y vinculado a la transición de la primitiva *utilitas* hacia el amor, para evitar de este modo un simple altruismo e incorporando la tendencia activa del deseo y de la *philautia*, del amor de sí; y por otro, el carácter transformador, renovador, de *vita nova*, que implica el alborear de este nuevo grado de conocimiento. Según Bodei, hay que ir más allá de las críticas que han visto esta visión del amor en Spinoza como fría, desencarnada, ajena al dolor y humanamente imposible, y hay que leer el amor intelectual de Dios como una gramática nueva, gramática generativa que, partiendo del conocimiento de las leyes necesarias de la realidad, no se resigna al estilo estoico, ni se limita a un ámbito de autocontrol al estilo cartesiano, sino que incrementa la potencia del *conatus* al hilo de una razón afectiva que ha transitado hacia un grado mayor de actividad, conocimiento, amor. Resulta que superar la tradicional e incoherente oposición pasiones-amor, deviene creatividad, la creatividad del amor intelectual de Dios¹¹⁹.

Préposiet acota la significación del amor intelectual de Dios en Spinoza, después de ubicarlo en la tradición platónica y neoplatónica, vía León Hebreo. Según Préposiet, ese amor no consiste en ningún intelectualismo mitigado o edulcorado, ni siquiera supone un retorno a un misticismo especulativo y sentimental, sino que adquiere plena coherencia en el discurso racional y panteísta de Spinoza, que integra la afectividad. El acceso del

¹¹⁹ Cfr. Bodei, *Geometría de las pasiones*, ob. cit., págs. 299-344.

hombre, del sabio a la dimensión de eternidad implica —en palabras de Préposiet— una especie de mimetismo intelectual: pensar la eternidad es impregnarse de ella y, de alguna forma, transformarse en aquello que se comprende. Por eso, la teoría del filósofo holandés traspasa el puro objetivismo de la necesidad de las causas externas para dar cabida a la dimensión de interioridad del ser humano, y así el amor intelectual sirve como intermediario entre Dios y el hombre, y revela que la Quinta Parte de la *Ética*, con ciertas dosis de espiritualismo, sigue participando del fondo naturalista del resto de su obra¹²⁰.

Tosel se hace eco de la vertiente afectiva del tercer género de conocimiento en cuanto deviene amor intelectual de Dios, y señala cómo Spinoza reformula y rectifica lo que había sido un tema religioso (el de la donación o creación de la existencia) en términos inmanentistas acerca de la productividad de la potencia de la sustancia infinita. Ese amor intelectual tampoco es el *amor fati* de los estoicos, sino que manifiesta una dimensión transformadora activa, liberadora de la pasividad en el hombre. La transición amorosa de la razón a la ciencia intuitiva nos revela la función mediadora de esa razón, en tanto función indefinida, interminable, siendo siempre la ciencia intuitiva el fundamento o presupuesto efectivo del conocimiento racional¹²¹.

Macherey matiza acerca de la afectividad del amor intelectual en los siguientes términos: esta dejaría de ser una afectividad primaria como lo es todavía la alegría que produce la ciencia intuitiva, y pasaría a ser un afecto secundario, ya que la alegría de comprender se transformaría en amor¹²². Por un lado, el amor intelectual de Dios podría considerarse una prolongación del amor hacia Dios (*erga Deum*) que ya habíamos visto en la P20. Pero, por otro lado, las diferencias entre ambas formas de amor son claras: el amor intelectual sería una formación afectiva atípica y extraordinaria, ya que no posee ni objeto ni sujeto. Al mismo tiempo, afirma Macherey que esta forma extraordinaria del amor significa la culminación de la afectividad hacia las manifestaciones más perfectas de la libertad y la felicidad. El estudioso francés vuelve a insistir en el carácter de tensionalidad presente en la filosofía de Spinoza y que alcanza su más alto grado con este amor intelectual de Dios, expresión compleja, cuyo solo tercer término, Dios, puede operar la unificación.

¹²⁰ Cfr. Préposiet, «Amor Dei intellectualis», en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ob. cit., págs. 483-492.

¹²¹ Cfr. André Tosel, «De la ratio à la scientia intuitiva ou la transition éthique infinie selon Spinoza», en *Philosophique (Spinoza)*, ob. cit., págs. 193-206.

¹²² Cfr. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 151-156.

Matheron sitúa el amor intelectual de Dios en cuanto fundamento de la vida eterna individual y lo diferencia del amor hacia Dios, que se desarrolla en el ámbito temporal de la duración y que sería una expresión fenoménica de aquel¹²³. Por eso, según Matheron sí que es posible hablar de sentimiento respecto al *amor erga Deum*, pero no así en el caso del *amor Dei intellectualis*, puesto que es eterno y en él no caben ni nacimiento ni devenir. Además Matheron volverá a señalar de modo específico en un artículo la relación entre estos dos amores, al interpretar de nuevo el amor intelectual de Dios como el aspecto eterno de la alegría que es el amor hacia Dios, y ese aspecto eterno —en el cual no hay aumento ni disminución, a diferencia de la alegría— consistirá en la *beatitudo*, como veremos en la siguiente proposición¹²⁴.

Sirvan estos apuntes apenas como mosaico de muestra sobre la amplitud de significados e interpretaciones que encierran el tercer género de conocimiento y el amor intelectual de Dios, y la densidad de la última serie proposicional del Libro V. Sea cual sea la lente con la que enfoquemos este crucial asunto, ya desde un palpito espiritualista, incluso con visos místicos, o desde uno inmanentista, coherente con un sentido amplio de racionalidad, entre otros, considero que Spinoza podría estar atisbando y anticipando un nuevo estado de evolución de la conciencia humana, que puede irradiar en ocasiones en estados concretos y presentes en la experiencia del proceso de conocimiento humano, en cuanto proceso abierto y creador.

Para aportar más luz a estos reflejos interpretativos, continuemos ahora con la caracterización que el propio Spinoza nos ofrece del amor intelectual en la siguiente proposición. Ese *amor Dei intellectualis*, el cual nace (*qui... genere oritur*)¹²⁵ del tercer género, es eterno (E 5P33). La demostración es obvia: si eterno es el tercer género de conocimiento, el amor que de él brota también lo será. Y de nuevo nos encontramos en el escolio la misma aclaración del autor para resolver la paradoja terminológica (similar a la que aparecía en P32S referida al alma eterna) entre un amor eterno y un amor que, al mismo tiempo, podemos considerar que nace a partir de un momento determinado. Por tanto, aunque suponíamos que el alma adquiriría esa perfección a partir de un momento presente, en realidad sabemos que el alma siempre la ha poseído. Y así la diferencia entre alegría (*laetitia*) y felicidad (*beatitudo*) consiste en que la primera es el paso a una perfección

¹²³ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 583-588.

¹²⁴ Cfr. Matheron, «L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'amor erga Deum», en *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, págs. 707-725.

¹²⁵ Cfr. E 5P33 (SO 2, 300).

mayor, mientras que la segunda es la perfección misma de la que está dotada el alma.

Respecto a la relación continua o discontinua entre alegría y felicidad, Matheron analiza la aparente ruptura que implicaría la gradación y acrecimiento de perfecciones que conlleva la alegría frente a la perfección suprema, *beatitudo*, que no estaría sujeta al devenir¹²⁶. Sin embargo, Matheron constata que hay un hilo conductor entre ambas, pero también —y nada menos— un cambio de perspectiva que invierte nuestro grado de comprensión acerca de la temporalidad desde la visión de eternidad, ya que la felicidad se halla siempre implicada dentro de cada una de nuestras alegrías. La articulación entre el acrecentamiento de nuestra potencia de actuar y la contemplación gozosa de ella, que al mismo tiempo la posibilita, la resume Matheron en estas palabras que sintetizan su interpretación del amor intelectual:

El amor intelectual de Dios no es, pues, alguna cosa que nos *suced*e: *somos* amor intelectual de Dios, como *somos* esta idea por la cual Dios nos concibe; si no, nuestra existencia sería imposible. Ser es ser feliz; alegrías pasionales y alegrías racionales no son sino el descubrimiento progresivo de esta eterna felicidad. Nos es suficiente, para ser salvados, saberlo¹²⁷.

Muy probablemente no sea tan fácil ni siquiera pertinente intentar articular temporalidad y eternidad —aunque se convierta en una tentativa inevitable—, porque desde un punto de vista experiencial, quizás el propio devenir de la vida nos sitúa a partir de una determinada época de madurez (la crisis de la mitad de la existencia, por ejemplo)¹²⁸ en una nueva tesitura, donde todo lo vivido se relativiza y desdibuja en la distancia del pasado, de tal modo que solo el presente adquiere una realidad vívida, plena y cobra el carácter de *vita nuova*, más serena y plácida, pero también sorprendente, porque esa visión eterna del puro presente —valga la paradoja— siempre estuvo disponible para nosotros y siempre fuimos lo que somos. Quién sabe si la eternidad, al disolver las cadenas de una visión atada a los parámetros de la duración, trastoca esa dimensión temporal cuantitativa, y nos

¹²⁶ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 588-590.

¹²⁷ *Ibíd.*, pág. 590.

¹²⁸ Es un tema recurrente en la literatura, también en la psicología, la crisis de los cuarenta o de los cincuenta años en los seres humanos, crisis que puede conllevar un importante punto de inflexión en la vida y conducir a un cambio radical de derroteros. Recordemos entre otros ejemplos señeros, el comienzo de la *Divina Comedia* de Dante, «Nel mezzo del cammin di nostra vita», y las crisis profundas de Jung en su búsqueda del Sí-mismo a través del proceso de individuación.

abre a un espacio no sometido al tiempo cronológico, el espacio libre de la sustancia infinita. La confusión de niveles temporales no se halla en la realidad suprema eterna, sino en la mente que conoce lo real desde las afecciones de su cuerpo. Y ello nos lleva a enlazar directamente con la proposición siguiente.

El alma se encuentra sujeta a los afectos pasionales solo mientras dura el cuerpo (E 5P34). Porque sabemos que un afecto es una imaginación en la medida en que manifiesta la constitución actual del cuerpo, y la imaginación queda presa en la duración, como hemos visto a lo largo del análisis de los afectos. Desaparecido el cuerpo, desaparecerán las pasiones. En el corolario vuelve a insistir Spinoza en lo que había quedado asentado en la proposición precedente: el único amor eterno es el intelectual. Las otras formas del amor humano son perecederas, pues participan del resorte imaginativo, pasional y perecen con el cuerpo. Y en el escolio no suelta el asunto tan complejo en que se ha internado con las últimas proposiciones de la *Ética*, la eternidad y la duración, y que ahora va adquiriendo mayor transparencia. Los hombres sí tienen conciencia de la eternidad de su alma, pero desde el terreno de la opinión común la confunden con la duración, y eso hace que atribuyan una inmortalidad a facultades vinculadas al cuerpo, como la imaginación o la memoria. Los hombres «sí saben» de su eternidad, sin embargo yerran al concebirla como una personalidad o ego inmortal. Además, esa conciencia de eternidad solamente es posible desde la experimentación del amor intelectual, cual reflejos facetados de un mismo prisma, la sustancia. Y rebatida una vez más la inmortalidad desde la reivindicación de la eternidad, retoma Spinoza las características del amor intelectual en las tres proporciones siguientes.

En este amor intelectual se identifican el sujeto y el objeto: Dios, el cual se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito (E 5P35). Realidad infinita, activa, perfecta, gozosa es la única sustancia. Pero esa totalidad exige —para ser reflejada o constelada— una dimensión modal, esto es, el alma humana consciente y capaz del amor intelectual, lo cual lleva sin solución de continuidad a la siguiente proposición.

El amor de Dios a sí mismo se expresa en el amor intelectual del alma a Dios, es el mismo amor, pero no ya considerado desde la dimensión del Dios infinito, sino desde la esencia del alma en cuanto que es eterna (E 5P36). Por eso, concluye Spinoza que, en realidad, ese amor intelectual del alma es una parte del amor infinito de Dios a sí mismo. No se trata en este caso de una interpretación emanatista al estilo neoplatónico, sino que una lectura en clave óptica resulta aquí más pertinente. Dios no se desborda en una cascada de amor que vierte su dominio sobre los diversos niveles jerárquicos de la realidad; ocurre más bien que la potencia amorosa de esa única sustancia se refleja en los núcleos modales que son las almas huma-

nas, y las acciones generadas por esa refracción de amor activo surgen desde el núcleo cristalino de cada alma en su perspectiva eterna. Ese juego de potencias es por ello un juego de reflejos y refracciones de luz: la conciencia de nuestra potencia de actuar es conciencia de la potencia de actuar de la naturaleza y va unida al amor, a la alegría, que brotan de la comprensión y de la acción. Los afectos, bien pasivos o bien activos, actuarán como estados que permitirán un mayor grado de opacidad o de transparencia, respectivamente, de esos reflejos y, al mismo tiempo, serán los termómetros indicativos del nivel de autonomía conseguido por nuestra alma, es decir, de su pureza cristalina para entender y actuar con armonía o sabiduría respecto a la red causal necesaria. Dios se ama a sí mismo, el alma ama a Dios, el tercer paso llega de modo inexorable: Dios ama a los hombres en cuanto se ama a sí mismo. El corolario de esta proposición no deja lugar a dudas: lo mismo es el amor intelectual del alma que este amor de Dios a los hombres, a todos los hombres¹²⁹. La urdimbre amorosa transita por todos los resquicios de la sustancia y en circulación de doble sentido. Nada más alejado de ciertas interpretaciones frías y desencarnadas acerca de la sustancia espinosiana. El viejo vitalismo renacentista está presente en este momento cumbre de la *Ética*; y también se prefigura, en cierto aspecto, la importancia que el Idealismo posterior otorgará al pensamiento humano como lugar privilegiado de la propia conciencia de la sustancia *versus* el absoluto¹³⁰, aunque nunca en Spinoza el hombre es un *imperium* dentro de otro *imperium*, sino una expresión o un reflejo natural de la acción productiva de la sustancia. En cualquier caso, este asunto reviste una honda complejidad: ¿cómo conjugar la naturalidad vital del ser humano en cuanto modo del *Deus sive natura* con la peculiaridad autoconsciente de su

¹²⁹ Macherey aleja de esta peculiar experiencia del amor intelectual de Dios cualquier atisbo de exaltado misticismo, y destaca la dimensión solidaria que alberga, incluso propone una lectura posible acerca de una cierta dimensión política del amor intelectual de Dios. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 171-172. Matheron ya había destacado que el tercer género de conocimiento, lejos de encerrarnos en nosotros mismos, nos conduce a la comunicación de las esencias individuales por la mediación de Dios, su fundamento común. La dimensión intersubjetiva que, según Matheron, conllevaría este corolario, le permite establecer la siguiente ecuación: amor de nosotros mismos por Dios = amor de nosotros mismos por otro = amor de Dios por los hombres = amor de otro por nosotros = amor de otro por Dios. Este estudioso francés continúa con el análisis del escolio para mantener que esa comunicación de almas, manifestada en la gloria, no suprimiría la ipseidad, sino la alteridad. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 595-601.

¹³⁰ Vidal Peña insiste en este aspecto subversivo de Spinoza que transforma completamente el vocabulario religioso sobre el amor de Dios, y que sitúa al hombre como el lugar donde Dios se ama y se conoce, anticipando por ello cierta temática del Idealismo alemán. Cfr. nota de la edición de la *Ética* que estoy citando, págs. 408-409.

dimensión atributiva, el pensamiento? Spinoza parece haber encontrado en su teoría de los afectos y de los géneros de conocimiento el hilo conductor de esta filigrana de elementos aparentemente tan dispares de la tradición filosófica; y en el tercer género de conocimiento y en el amor intelectual de Dios, la piedra filosofal que posibilita las transiciones entre los diversos niveles de realidad en juego, a la luz de las transmutaciones afectivas en el proceso de conocimiento.

Y el escolio tan extenso y explícito de esta proposición le va a servir para hablar con toda claridad y contundencia acerca del poder albergado en el tercer género y el amor intelectual, y abrir el abanico de las consecuencias inmensas que se siguen de ahí de cara al dominio de los afectos, como se verá en las proposiciones siguientes. El bucle espinosiano entre conocimiento, afecto y salvación nos sorprende de nuevo por la extraordinaria lucidez y cohesión de su pensamiento. Vayamos ahora con el escolio.

La salvación, que es lo mismo que felicidad o libertad (esta ecuación de sinónimos contiene una potencia vivificante extrema), consiste en un amor constante y eterno a Dios, que es lo mismo que el amor de Dios a los hombres, como acaba de asentar el corolario. Este amor *sui generis* es la última respuesta a la liberación buscada. Y el camino arduo consiste en perseverar en él, proseguir con constancia en medio del oleaje pasional o los reveses de la fortuna: desplegar el *conatus* enfocado ahora en ese nivel de conocimiento, seguir y proseguir en la vía de la salvación. La importancia que concede Spinoza al componente de la constancia recoge, por un lado, la corriente sapiencial —que conecta en este caso con las líneas estoica y neoestoica¹³¹— en el ámbito de la ética, pero además, resulta coherente con el planteamiento ontológico del autor, ya que implica una transformación significativa de este elemento tradicionalmente vinculado a los hábitos: ser es perseverar en el ser, para Spinoza, y esa actitud constante brota de la naturaleza del *conatus* humano, constante también en el curso de la acción. La relevancia de los dos adjetivos conjugados (constante y eterno) para referirse en este escolio al amor a Dios ha sido puesta de manifiesto por algunos intérpretes. En concreto, Moreau analiza los problemas planteados por el giro que supone la P36 cuando Spinoza introduce la idea del amor intelectual de Dios como recíproco (Dios ama a los hombres), mientras que hasta ahora, con el amor hacia Dios, no existía tal reciprocidad. Después de comparar ambos amores, deduce que el hilo conductor entre los dos es la constancia: limitada por la duración del cuerpo en el caso del amor hacia Dios, y sin límite en el caso del amor intelectual de Dios. Ade-

¹³¹ Véase *supra* capítulo segundo, apartado B.2, donde he analizado la virtud de la constancia en Lipsio.

más, los aspectos pasionales que pudiera revestir la reciprocidad, tales como esfuerzo y exigencia, desaparecen del amor intelectual de Dios, ya que en este último la reciprocidad es identidad entre el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios, como reza el corolario de la P36. Finalmente, Moreau nos habla de una especie de *finitud positiva* para referirse al hecho de que los caracteres de la eternidad están presentes desde el principio —aunque opacos— bajo el esfuerzo de los modos en el campo de la duración¹³².

El escolio de la proposición que nos ocupa sigue ofreciendo nuevas facetas en la actividad liberadora de la comprensión de este amor intelectual. Atendamos a Spinoza. Este amor (o felicidad) es denominado 'gloria' en los libros sagrados, lo cual está justificado porque, ya se refiera a Dios o al alma, este amor es contento del ánimo, y por las definiciones 25 y 30 de los afectos del Libro III, la gloria es una alegría y el contento de ánimo también. Recordemos las definiciones en su integridad:

- El *contento de sí mismo* es una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar¹³³.
- La *gloria* es una alegría, acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás¹³⁴.

Insiste Spinoza en que este amor es una alegría (*laetitia*), a pesar de reconocer lo impropio de la expresión puesto que no implica un aumento de la potencia, sino un amor eterno y constante. Y resalta cómo nuestra alma, en su esencia y existencia y abocada hacia el conocimiento fundamentado en la sustancia infinita, se sigue de Dios y de Dios depende. Salvación, felicidad, alegría, conocimiento confluyen en la ciencia intuitiva, que despliega una potencia inmensa, mucho mayor que la del segundo género, el conocimiento de las nociones universales. Por supuesto que este último género es válido, legítimo, pero no consigue *afectar* a nuestra alma como lo hace el tercer género, que conoce las esencias de las cosas singulares en su dependencia de Dios. Y he destacado el empleo por parte del autor de ese término a fin de constatar de nuevo la importancia de la dimensión afectiva activa en el proceso de conocer, también ahora en el tercer género, y el sentido de integridad y de transmutación del ser humano que emana de dicha expresión, sin fisuras para automatismos pasionales. Con la ciencia intuitiva y el amor intelectual de Dios algo muy profundo

¹³² Cfr. Pierre Moreau, «Métaphysique de la gloire. Le scolie de la proposition 36 et le 'tournant' du livre V», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, ob. cit., págs. 55-64.

¹³³ Cfr. E 3AD 25, pág. 267 (SO 2, 196).

¹³⁴ Cfr. E 3AD 30, pág. 269 (SO 2, 199).

ha cambiado en el alma respecto al segundo género: se ha abierto de modo consciente y gozoso a la visión de eternidad. La pregunta inevitable vuelve a aparecer, como muy bien señala Vidal Peña: ¿ha pensado todo esto Spinoza desde el tercer género?¹³⁵ Ya habíamos comentado con anterioridad que para Deleuze, la *Ética* estaría escrita con el segundo género de conocimiento hasta la P20 de esta Quinta Parte, y luego nos adentraríamos en el tercer género¹³⁶. La postura de Deleuze responde a esa cuestión paradójica acerca de cuándo aplica Spinoza el tercer género de conocimiento a la hora de escribir su obra, si es que lo aplica alguna vez. Desde aquellos que defienden que toda la *Ética* es producto del tercer género de conocimiento hasta aquellos que afirman que no lo utiliza nunca, hay muchos matices. Quizás para responder a esta cuestión sea preciso recordar el largo proceso de gestación de esta obra, a la que volvía Spinoza una y otra vez a lo largo de muchos años, como hemos analizado en el capítulo primero. La intuición fundante de su filosofía fue perfilándose y madurando al hilo de las meditaciones y las experiencias vividas. Y me es lícito apostar que Spinoza sintió en ciertos momentos el amor intelectual de Dios —y no me refiero a una experiencia mística, sino a una comprensión intensa y afectante—, y fue capaz de trasladarla a categorías racionales que albergaban una profunda convicción en la certeza de sus meditaciones sentidas (experimentamos y sentimos que somos eternos, como ya nos dijo en E 5P23S). Y ahí reside la coherencia y atracción de su obra, en que brota de la integridad de su ser, al margen de ciertas contradicciones o lagunas en el fluir geométrico: pensamiento vivido, pensamiento sentido, más allá de brillantes juegos del intelecto. Es más, a medida que avanzamos en la lectura y comprensión de la *Ética*, también nos *toca* la ciencia intuitiva, aunque sea de modo leve, y el signo inequívoco de ese toque es siempre la alegría, porque conocemos mejor, lo visto hasta ahora adquiere una nueva vida y el *conatus* se expande. El camino recorrido hasta aquí solo desde el tercer género adquiere su sentido pleno. Esta transformación iluminadora es real, la prueba irrefutable es cómo nos afecta y las consecuencias que conlleva de cara a nuestra acción moral, como estudiaremos a partir de la P38 y hasta la P40. Pero antes nos resta por ver otra característica de este amor intelectual que lo sitúa en el máximo grado de potencia.

En la naturaleza no existe nada que sea contrario o que pueda suprimir este amor intelectual de Dios (E 5P37). Sabemos que en la naturaleza siempre hay una cosa singular más fuerte que puede destruir a otra, como reza el axioma del Libro Cuarto, y nos recuerda Spinoza en el escolio de

¹³⁵ Cfr. Vidal Peña en nota de la edición de la *Ética* que estoy citando, pág. 409.

¹³⁶ Véase *supra* nota 60 de este capítulo.

esta proposición. Sin embargo, eso no afecta a este amor verdadero que se sitúa en la dimensión de eternidad, mientras que el axioma aludido se refería a las cosas en su dimensión temporal. La eternidad, ese mundo de esencias activas que pulsan la luz-potencia de la sustancia, es indestructible¹³⁷. Lo real en su sentido fuerte no puede ser amenazado. Llegar a pensar y experimentar esto nos fortalece tanto en el plano moral y el ontológico (perfectamente sincronizados), que las consecuencias que se derivan para dominar los afectos *transparentan* ahora con toda su nitidez e intensidad, como bien va a explicar Spinoza en las proposiciones siguientes, completando así el círculo iniciado en el Libro III con el análisis del mundo afectivo. ¿De qué seremos capaces entonces?

D.3.2. *Consecuencias del tercer género de conocimiento y del amor intelectual de Dios en la maestría sobre la afectividad* (E 5P38-P40)

Ya sabíamos, merced al recorrido por el Libro Cuarto, que el conocimiento racional nos iba liberando de sufrimientos pasionales. Ahora añade Spinoza que ese conocimiento, emanado tanto del segundo género como del supremo tercer género, nos libera de modo progresivo y en una relación de proporcionalidad del padecimiento afectivo, incluso del temor a la muerte (E 5P38). Cuanto más ampliamos el espectro de las cosas conocidas de esta forma, habrá menos dolor y menos temor. Importante es el matiz de proporcionalidad que expresa el autor; no nos habla de eliminación total, sino de disminución de impotencia pasional, por tanto, de incremento de potencia afectiva: una mayor parte del alma se halla intacta, libre del sufrimiento, de «los afectos malos», contrarios a su naturaleza, como reza en la demostración. Resulta enriquecedora y sugerente la terminología empleada en esta demostración: mayor parte del alma permanece (*remanet*) y queda intacta (*non tangitur, illaesa manet*). Ese carácter de permanencia e inmunidad nos retrotrae a categorías físicas, incluso biológicas. De nuevo aparece en escena la vinculación de la salvación con la integridad. El fruto de los remedios pasionales que Spinoza ha ido explicando con

¹³⁷ Matheron interpreta esta permanencia eterna de la conciencia humana en consonancia con la teoría del conocimiento de Spinoza y su correspondiente caracterización del alma, salvando la posible contradicción entre la vida temporal y la vida eterna. Por ello, Matheron resalta otra vez la distinción entre afecciones pasivas («son en Dios en tanto que Él tiene la idea, no de nuestra esencia corporal considera aislada, sino de la unión formada por esta esencia y las de todos los otros cuerpos que actúan sobre nosotros») y afecciones activas («son en Dios en tanto que Él tiene la idea de nuestra sola esencia»). Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., pág. 602.

anterioridad no es pequeño: la liberación anunciada en y desde la dimensión de eternidad. Por eso, en el escolio retoma dos cuestiones cruciales que habían quedado pendientes en el transcurrir de la *Ética*: la muerte y la vida eterna. Spinoza está anudando en esta última parte del Libro Quinto los cabos sueltos de su obra, y aquí nos topamos con una dimensión *sui generis* de trascendencia, aunque no albergue un sentido religioso de inmortalidad, sino filosófico, y nos remita a una profundización de su propio sistema inmanente. La opacidad de lo desconocido, temido o anhelado deviene transparencia a la luz de este conocimiento supremo y este amor a Dios. ¿Pero es ello realmente posible? La apuesta filosófica de Spinoza al perseverar en el hilo cognoscitivo que nos hace más fuertes cuando comprendemos cada vez mejor nuestra afectividad es una vía muy atractiva para el ser humano de la modernidad, que acaba de descubrir la conciencia y está experimentando con ella la ruptura de los límites estrechos en que lo tenía sumido el señorío del teocentrismo escolástico. Las incertidumbres de las contingencias que se salvaban gracias a la fe, se transforman en acciones implacables e impecables en un mundo donde reina la necesidad, y en el que nuestras armas son el *conatus* perseverante a través del progreso cognoscitivo y la asunción lúcida de nuestra pasionalidad sombría, opaca, que será transmutada en afectividad transparente. Spinoza aborda en este momento con contundencia el gran misterio de la vida: la muerte, asunto que había tocado de soslayo en E 4P39S y también en E 4P67. Cuanto más conoce el alma con claridad y distinción, y cuanto más ama a Dios, menos nociva es la muerte. Esta idea acerca del conocimiento como medicina contra el miedo a morir nos recuerda a Epicuro. ¿Y por qué ese conocer y ese amar disminuyen este miedo ancestral? Pues, gracias al conocimiento del tercer género alcanzamos una suerte de eternidad, ya que el incremento de la potencia del alma origina el mayor contento (*acquiescentia*) que puede haber, y redundando en que de ella perezca con el cuerpo una parte menor que aquella otra parte del alma que goza de la eternidad. Ese conocimiento, ese amor producen una vibración tan intensa, fuerza aglutinante o centrante, que la materia que perece es nada en comparación con la resonancia de conocimiento y serenidad alcanzados por ese nivel superior del alma. Morimos, y al mismo tiempo somos eternos al expresar la esencia actuosa divina, a través de nuestro *conatus* bien encauzado en el camino de la liberación. Gran paradoja que revela la inquietud de los debates de la época en torno al tema de la inmortalidad del alma¹³⁸, y que se prolongará en «las

¹³⁸ Albiac nos recuerda la importancia de este tema de la inmortalidad del alma en la crisis de identidad de la sociedad sefardita de la Ámsterdam del siglo XVII, y que él mismo ha tratado en sus obras sobre Spinoza, *La sinagoga vacía*, y en su edición crítica de Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana. Exemplar humanae vitae*. Cfr. nota 46 de la edición de la

luces radicales» (recordemos el libro ya citado de Jonathan I. Israel) del siglo XVIII donde combaten por un lado, ideas muy arraigadas en el imaginario colectivo europeo (la inmortalidad humana y la salvación dependiente de la gracia divina), y por otro, la nueva conciencia moderna emergente, autónoma, activa y hacedora de una obra perdurable. Si bien Spinoza disuelve la noción cartesiana del sujeto y la transforma en núcleo modal intenso de la actividad de la sustancia, también destaca el papel del conocimiento consciente humano en esa intensificación de la potencia divina¹³⁹. La seriedad, profundidad y radicalidad a las que somete Spinoza su propio proceso del meditar filosófico, convierten su peculiar racionalismo en un verdadero camino del pensamiento vital en pos de la salvación. De ahí que el estado que propicia ese camino, al mismo tiempo que resulta de él, irradia lucidez intensa y serenidad gozosa. No llamemos a esto mística para evitar cualquier confusión con categorías religiosas, pero sí que constituye un *camino filosófico* auténtico de liberación. Quizás cualquier camino pueda ser el camino propio en esta tarea preciosa de la vida humana, si en él hay profundidad, seriedad, honestidad y perseverancia radical. Spinoza construyó el suyo, y desde luego resulta un magnífico interlocutor cuando nos adentramos en la vía de la meditación filosófica. ¿Por qué no perseverar ahora, en nuestro tiempo, en el rico legado de la filosofía occidental cuando nos invaden por doquier modas de corrientes esotéricas y mágicas? Paradójicamente, hay que contrarrestar el olvido imperante de la filosofía por un retorno al hilo conductor, que desde sus orígenes nos ha constituido como humanos racionales en un denodado esfuerzo por iluminar la conciencia y la autoconciencia. Quizás no sea tanto el olvido del ser —como vaticinó Heidegger— lo que se estaría produciendo en nuestra época, sino el olvido del pensar, del razonar, del ejercicio de la conciencia.

¿Qué otras consecuencias gozosas alberga la vía espinosiana? El pensamiento acerado y vibrante corresponde a un cuerpo también activo y muy capaz. Spinoza nunca olvida el cuerpo, tampoco ahora cuando trata la vida eterna, y la siguiente proposición es una buena prueba. Un cuerpo apto para

Ética que estoy citando, pág. 411. También Albiac nos recuerda sobre este tema las resonancias en Spinoza de la lectura de Lucrecio. *Ibíd.*, nota 45, pág. 411.

¹³⁹ Matheron destaca el carácter consciente gradual acerca de nuestra eternidad personal vinculada al tercer género de conocimiento (aumentamos nuestro grado de participación consciente en la eternidad), frente a una cierta eternidad todavía impersonal que podría derivarse del segundo género y del conocimiento de las nociones comunes. En este sentido, se hace eco del libro de Léon Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, Clarendon Press, 1924. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 603-605. Sobre el carácter paradójico de la eternidad en el tratamiento del Libro V y las críticas a una interpretación personalista tanto por parte de Jaquet como de Macherey, entre otros, ya me he exployado a lo largo de este capítulo.

muchas cosas corresponde a un alma eterna en su mayor parte (E 5P39). Abordemos la demostración, dada la importancia de esta proposición en el entramado deductivo¹⁴⁰: un cuerpo activo constituye un antídoto frente a los afectos malos, pasivos o contrarios a nuestra naturaleza; y ello se corresponde con el poder de ordenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento. Este orden implica comprender lo que se siente, lo que se vive, y encuadrarlo dentro de la totalidad: «conseguir que todas las afecciones del cuerpo se remitan a la idea de Dios» (por E 5P14). De ahí derivará el amor del alma hacia Dios (*erga Deum*)¹⁴¹ que ocupará la mayor parte del alma (de nuevo categorías espaciales para expresar el aumento *geométrico* del conocimiento). Spinoza insiste en que la progresión consciente abarca una gran parte del alma, pero no toda, y en el escolio nos va a aclarar las dificultades ya anunciadas para alcanzar esa vida eterna, o felicidad, o amor intelectual de Dios, al mismo tiempo que va a destacar los logros factibles en la consecución de esa vía. Realismo y optimismo vitalista se concilian a la perfección en este escolio. Los obstáculos provienen de vivir en continua variación o inestabilidad debido a la memoria e imaginación, fluctuando entre la dicha o la desgracia. Y para ilustrarlo el autor nos pone los ejemplos del niño y del hombre adulto: morir joven sería una desdicha, mientras que haber completado un largo periplo de vida en plenitud mental y física se considera una bendición. El cuerpo del niño, tan dependiente de causas exteriores, apenas es capaz de algunas cosas, y a él le corresponde un alma poco consciente. Sin embargo, el cuerpo de un hombre hecho y derecho, en la medida de lo posible sano, es apto para innumerables cosas, y su alma, en consonancia, consciente en un grado elevado de las cosas, de sí misma y de Dios. Importante es señalar la tríada de ámbitos de extensión de la conciencia: del mundo exterior, de sí misma y de Dios; en último término nos remite a la totalidad, la completud, que es otra de las metáforas más arraigadas de la salud o integridad del ser humano, como hemos ido viendo. El esfuerzo consiste en madurar en cuerpo y alma, pasar del infante al adulto, y así ampliar la resonancia de la actividad liberadora

¹⁴⁰ En un sesudo artículo ya mencionado, pletórico de entusiasmo por los logros del tercer género de conocimiento, Matheron analiza en detalle la coherencia del entramado deductivo de la última parte de la *Ética*, y encaja a la perfección la P39 con la anterior serie deductiva, teniendo en cuenta la perplejidad inicial ante la relación del cuerpo con la dimensión de eternidad. Cfr. «La vie éternelle et le corps selon Spinoza», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, ob. cit., págs. 27-40. Véase *supra* nota 57 de este capítulo.

¹⁴¹ Macherey señala la peculiaridad de la referencia en esta proposición al amor hacia Dios (*erga Deum*), y considera que podría ser un intento por parte de Spinoza de retomar la continuidad, ya hemos visto que problemática, entre las dos partes de este último libro de la *Ética*. Cfr. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, ob. cit., págs. 183-184.

del entendimiento en detrimento del funcionamiento pasivo de los resortes imaginativos.

Y recapitula Spinoza en la siguiente proposición que culmina este bloque con una de sus piedras angulares: la mayor perfección de las cosas implica actividad, potencia y disminución de la pasividad, y al mismo tiempo, el incremento de la acción aumenta nuestro grado de perfección (E 5P40), en una sinfonía armoniosa entre acción y perfección que se retroalimenta a sí misma. En la demostración vuelve a resaltar la ecuación de radical significado que iguala perfección y realidad. La acción que brota de una conciencia profunda aminora padeceres y los transmuta en un camino imparable hacia el acrecentamiento de la alegría. El corolario y el escolio correspondientes desbrozan la madeja final de esta serie deductiva. Consecuencia de este camino liberador es que la parte del alma que así actúa (el entendimiento: *intellectus*) es eterna, sea cual sea su magnitud, y la parte del alma, sujeta a la imaginación y al padecimiento, perece. La acción consciente, adecuada entonces, es, y es perfecta, eterna; su radical fuerza ontológica constituye el sello de la visión inconfundible espinosiana. El autor sabe que ha cumplido su propósito en la vía investigadora que había iniciado a partir de la P21 de esta Quinta Parte: el estudio de la duración del alma sin relación a la existencia del cuerpo, esto es la eternidad. Curiosamente eso lo lleva a anudar de nuevo el Libro Quinto con el Libro Primero (Dios), en otro bucle —ahora definitivo— de la *Ética*, aludiendo a la E 1P21 y otras, para desvelarnos otra vez que nuestra alma es un modo eterno del pensar, determinado por otro y este por otro y así *ad infinitum*, de tal manera que todos suman el entendimiento infinito y eterno de Dios¹⁴². El abanico de posibilidades que se abre a la infinitud en esta visión macroscópica, en un sentido es clave para la liberación humana, pero también plantea problemas intelectuales que han recogido algunos estudiosos de la *Ética*, como la cuestión de los modos infinitos¹⁴³. Quizás la solución

¹⁴² Matheron realiza una personal lectura de este escolio, y constata una perfecta adecuación entre dos dimensiones presentes en las cosas: la solidaridad ontológica entre ellas (proceden de la sustancia infinita) y la independencia lógica de sus esencias singulares; su implicación recíproca no significa confusión. Esto le lleva a sugerir la interpretación de una expansión de la *beatitudo* de la comunidad de sabios hacia la *beatitudo* de la comunidad de todos, de todo el género humano, en su línea de rastreo sobre una posible vida eterna interhumana que se pudiera extraer de esta parte de la *Ética*. Cfr. *Individu et communauté chez Spinoza*, ob. cit., págs. 608-613.

¹⁴³ Sobre el problema específico de los modos infinitos dentro del orden del pensamiento, cfr. Hélène Bouchilloux, «Les modes infinis de la pensée: un défi pour la pensée», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, París, PUF, 2012, núm. 2 (*Spinoza. Bergson*), págs. 163-185, y asimismo en ese mismo número, cfr. la nota posterior de Geneviève Brykman comentando el citado artículo, «Solution d'une énigme dans l'*Éthique*», págs. 187-190. Bouchilloux incide en que Spinoza en la E 1P21 no se pronuncia todavía sobre que haya

—paradójica según un intelecto frío— al enigma de la relación entre lo finito y lo infinito nos la brinda el propio Spinoza gracias al tercer género de conocimiento y su vibrante luminosidad. Nuestra eternidad es en Dios o sustancia infinita, y la eternidad de esa sustancia transita a través de los núcleos modales que somos y que constituyen nuestro entendimiento en el orden del pensamiento. Cuando conectamos conscientemente con esa dimensión de eternidad, podemos desplegar el *conatus* desde la acción impecable, adecuada: no es solo nuestra potencia la que está en juego, sino la potencia de la sustancia que se produce a través de nuestro entendimiento, de nuestra capacidad de comprender, y en cada uno de nosotros se concreta. Esa afirmación de la fluidez potente de la acción real convierte la *Ética* en un libro peculiar que irradia fortaleza y la contagia a sus lectores.

Hasta aquí las consecuencias no pequeñas del tercer género de conocimiento, es decir, de la consideración de la duración del alma sin relación a la existencia del cuerpo. Parece como si la *Ética* ya estuviera cumplida; sin embargo, Spinoza nos ofrece dos proposiciones más a modo de cierre: ¿qué sentido albergan?

E. EL BROCHE ¿FINAL? DE LA *ÉTICA* (E 5P41-P42)

Podríamos comparar estas dos proposiciones finales con los últimos eslabones de una cadena que enganchan con el broche para completar la joya. De esta forma, el trabajo filosófico del pulidor de lentes es también maestría de orfebre.

Me interrogo adrede sobre el final de la *Ética*, puesto que estas proposiciones recogen en síntesis las dos dimensiones humanas recorridas en el camino de la liberación: la vía histórica y la vía eterna (*per ardua*), respectivamente. Como si el joyero Spinoza, al construir estos eslabones, repasara otra vez con sus manos la cadena deductiva para verificar que ha sido un trabajo bien hecho; al igual que lo imitamos nosotros cuando lo leemos: recorriendo las distintas series proposicionales para hacer camino, mejor, caminos, en un proceso siempre renovado y nunca definitivo.

Aunque desconociéramos la dimensión eterna en nosotros, consideraríamos primordiales tanto la moralidad como la religión y, en general, todas las cosas que se han considerado virtudes en el Libro IV, como la firmeza y la generosidad (E 5P41). La demostración resulta sencilla: la virtud se basa en la propia utilidad; para considerar la utilidad de las cosas nos basta

modos infinitos inmediatos y mediatos, sino que él sugiere solo que el modo infinito en el orden del pensamiento es la idea de Dios; el desarrollo de estos modos vendrá después, en las proposiciones posteriores.

el criterio de la razón sin tener que recurrir a la eternidad del alma; por tanto, los preceptos de la razón son útiles, incluso ignorando que el alma es eterna.

En el escolio critica la opinión del vulgo que solo obedecería los preceptos morales y religiosos —a los que ese vulgo ignorante considera cargas— por los resortes imaginativos del miedo y la esperanza, anclados en una creencia en la inmortalidad, y no por el convencimiento racional de la utilidad de las normas, sabiendo que no existe esa inmortalidad y al margen de que conozcamos o no la dimensión de eternidad. Continúa con su crítica a las opiniones falaces de la siguiente manera: sería absurdo que si el vulgo negara la religión, se entregara a comportamientos dementes que son contrarios a la sana naturaleza, y pone el ejemplo del envenenamiento del cuerpo; aunque no se creyera en la inmortalidad o en la eternidad, no por ello habría que dejar de ser virtuoso y llevar una vida saludable.

La P41 ofrece la alternativa factible a la *via perardua* del tercer género de conocimiento: la vía histórica, moral, social, política también del respeto a la religión y a la moralidad, como si retornáramos de nuevo al Libro IV para acoger el camino tan valioso que la racionalidad ha desbrozado en el bosque afectivo y ha hecho suyo gracias a los sabios remedios de la primera parte del Libro V. De esta manera, la P41 completa y anuda el largo esfuerzo emprendido en el Libro Tercero para conocer la dinámica afectiva, en el Cuarto donde se lidia la batalla dialéctica entre servidumbre y liberación a través de la razón, y en la primera parte del Quinto (las veinte primeras proposiciones), que ofrecen una razón fortalecida en el trato con y en la potenciación de su propia afectividad. La vía de liberación de la ciencia intuitiva ofrecida en la última parte del Libro V no anula en absoluto esta vía factible según el segundo género de conocimiento, sino que la integra y la completa desde un nivel de mayor profundidad y amplitud. Insiste Spinoza en ello, puesto que constituye, como hemos visto a lo largo de este estudio, uno de los asuntos de más difícil sutura en la estructura del Libro V.

Puesto que el proceso liberador se consuma con la ciencia intuitiva y el amor intelectual de Dios, es ineludible terminar la *Ética* con la felicidad o *beatitudo*. La felicidad no consiste en ningún premio a la virtud, sino que se identifica con la virtud misma, y además su ejercicio y su goce posibilitan la represión de las concupiscencias (E 5P42). No nos engañe acerca del significado de esta proposición el uso de los términos con resabio estoico (*represión, concupiscencias*). La demostración nos lo aclara: del dominio de los afectos ha hablado largo y tendido en esta obra y ahora recapitula el camino transitado. La felicidad estriba en el amor a Dios, amor que surge del tercer género de conocimiento y que se vincula con el alma en cuanto que es activa, es decir, virtuosa; esa felicidad que implica el tercer género

significa no solo un mayor nivel cognoscitivo, sino también un mayor poder sobre nuestros afectos y menos sufrimiento. Precisamente esta virtud-felicidad-potencia es la que nos fortalece para alejarnos de la pasividad pasional, la esclavitud y la ignorancia. Cuando eres feliz en sentido auténtico, no pecas. Y el camino del sabio espinosista aparece en su magnífico despliegue en el escolio de esta última proposición. Poderoso (activo) y libre (consciente) es el sabio frente al ignaro porque conoce a Dios, a las cosas, a sí mismo, conoce su dimensión afectiva y la domina gracias al conocimiento del tercer género, y así goza de paz anímica. La exposición de los dos extremos de la vida humana (el sabio y el ignorante) respecto al proceso de liberación resulta contundente, aunque el realismo de Spinoza se infiltra de nuevo con esa expresión referida al nivel de serenidad alcanzado por el sabio: «El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo»¹⁴⁴. Importante el término latino (*vix* = apenas) para señalar que el sabio sigue experimentando conmociones, aunque con muy poca intensidad, lo cual ennoblece todavía más el camino liberador a la luz de las dificultades que entraña. Por eso, en medio de los dos extremos, se nos ha ofrecido en esta obra un periplo intenso, complejo, removedor, por los niveles intermedios y sutiles que la propia vida alberga.

La P42 que cierra la *Ética* nos ofrece más, todo, o casi todo... La *via per ardua* eleva el proceso de conocimiento y liberación humanos hasta la felicidad, virtud, perfección. Era lo que buscábamos, el hombre libre, feliz, sabio, y en paz, gozando de una sabiduría de plenitud serena y activa *casi* en su totalidad, y en comunidad con otros hombres. Sin afectos no es posible asomarse a la salvación; sin razón pereceríamos en el intento; sin la sabia potenciación de una racionalidad afectiva no podríamos abrirnos a la visión más amplia posible, la visión eterna, a ese amor intelectual de Dios, que es afecto *sui generis* y razón, y humano, excelso. ¿Acaso importa que sea difícil, raro?

Hasta aquí la vía forjada por el filósofo, su experiencia personal aquilatada en conceptos. Intuyo —y creo que en consonancia con su proceso creador— que se trata de un camino único, propio para cada uno, pero también con una resonancia universal; probablemente solo accesible a partir de una cierta edad y un crisol potente de experiencias vividas, entre ellas y de modo fundamental, el paso del tiempo, las enfermedades y la muerte de los que conocemos y amamos. Entonces empieza verdaderamente lo arduo, la experiencia del sentido de la vida y la certeza iluminadora de que esto —la vida— no es un juego vacío, porque el paso del tiempo obra en

¹⁴⁴ Cfr. E 5P42S, pág. 417 (SO 2, 308).

nuestra contra, y hay que aplicarse ya y de modo completo a desentrañar el sentido real de nuestra existencia, más allá de los apoyos ilusorios de religiones, políticas o apegos.

Curiosamente, se cierra y se abre la *Ética* con Dios en cierto sentido, aunque la primera definición del Libro I (*De Deo*) trate de la *causa sui*. El filósofo completa de esta manera un bucle perfecto, pero en un nuevo nivel ascendente de realidad más profundo y amplio. Alfa y omega anudados y entretreídos después de una vida singular y un pensamiento acerado, que han enriquecido un poco más la perplejidad de la mirada humana sobre el universo en el que habitamos o nos habita.

Y, sin embargo..., la *Ética* de Spinoza permanece abierta, y el broche final es otra abertura nueva hacia el infinito.

Epílogo

Con inteligencia clara y afectividad profunda Spinoza desarrolla en su obra clave, la *Ética*, una teoría sobre la liberación humana, merced a un método científico —el geométrico— que permite excluir cualquier finalismo, antropocentrismo o superstición teleológica. Pero además, este libro nos ofrece un sistema ontológico inmanente y una teoría del conocimiento novedosa, que se proyectan sobre el estudio de las acciones humanas, individuales y comunitarias (vertiente política). De esta forma, la filosofía de Spinoza estudia la urdimbre entre ideas, imaginaciones, afecciones y acciones, tejida en el seno del ser humano, y cuya clave a la hora de conocer lo que somos y alcanzar la liberación la proporcionan los afectos.

El proceso de liberación implica un conocimiento adecuado de nuestra afectividad gracias a la mirada óptico-geométrica. Y consiste en un tránsito hacia niveles de mayor adecuación cognoscitiva, pero no solo, sino también hacia niveles de mayor actividad o potencia o virtud: hacia niveles de menos esclavitud y más libertad. Puesto que el ser humano constituye un núcleo modal dentro de la red causal infinita de la sustancia única (*Deus sive natura*), todas sus manifestaciones son despliegues de esa potencia infinita, son naturales. Y la fuerza que nos mantiene cohesionados como individuos, permite la autoconservación y se constituye en motor de todo nuestro despliegue vital, de todas nuestras experiencias, es el *conatus*.

Los afectos, en cuanto captaciones codificadas sobre las variaciones de nuestros niveles de potencia, son tan naturales como nuestros procesos metabólicos o nuestra capacidad de percibir. No son fruto de la desviación o de la corrupción de la naturaleza humana, como los prejuicios religiosos y filosóficos de antaño nos han hecho creer. Sin embargo, esas ideas que

formamos sobre las variaciones de potencia pueden ser inadecuadas-confusas, o adecuadas-claras. En el primer caso, nos encontramos ante las pasiones o afectos pasivos, en el segundo, ante los afectos activos: los primeros nos entristecen, esclavizan o disminuyen nuestra potencia, nuestra virtud; los segundos nos alegran, liberan o aumentan nuestra potencia, nuestra virtud.

Por ello es fundamental conocer adecuadamente lo que sentimos y cómo lo sentimos, los mecanismos gracias a los cuales se forma la urdimbre afectiva. Pero también resulta muy útil descubrir y experimentar algunos remedios o técnicas eficaces para poder transmutar pasiones en afectos activos. Solamente así será posible la liberación. Aunque nunca esta liberación humana puede ser meramente teórica (un afecto solo se supera con otro contrario y más fuerte, E 4P7), sino integral, afectiva también, utilizando los afectos como combustible del proceso de liberación. A estas tareas se aplica el autor en la *Ética* con sorprendente originalidad frente a tradiciones anteriores (estoicos y cartesianos); y de esta manera, como nunca se había hecho hasta entonces, elabora un desarrollo profundo de una ontología de la inmanencia y de una doctrina de los afectos, de consecuencias éticas y políticas subversivas para su época, y cuyas resonancias siguen palpitando en la actualidad.

Rescato ahora con pequeñas pinceladas algunos de los hitos de mi rastreo por la obra de Spinoza.

Su filosofía en general y su doctrina de los afectos en particular son un reflejo prismático de la red causal de unas circunstancias históricas y personales concretas, a la par que una síntesis prodigiosa y anómala de potente fecundidad en el panorama de la época:

- a) Holanda, un país civilizado de tolerancia y libertades —aun con sus limitaciones—, y donde la luz constituye un factor tan importante, como se refleja en la pintura de su edad dorada y en dos de sus más egregios representantes: Vermeer (interpretación geométrica de la luz y de su transparencia en sus cuadros) y Rembrandt (honda introspección de los estados pasionales del alma en los personajes retratados). Spinoza aunaré geometría y afectividad de manera magistral en la *Ética*.
- b) El Barroco y su peculiaridad en los Países Bajos, una época de crisis profunda y fuertes tensiones de opuestos en todos los ámbitos, en pos de una síntesis como la que se hace posible en la filosofía de Spinoza.
- c) Los orígenes judíos que le permitieron al autor conocer toda una tradición del pensamiento, ajena a otros filósofos de la época, y su experiencia vital de desarraigo y desapego a raíz de la excomunión,

unida a las pérdidas de sus familiares y a las críticas de un entorno religioso hostil (no solo el judío, sino también el calvinista).

- d) La ciencia moderna del momento y el pensamiento cartesiano imperante, debidamente filtrado y criticado por Spinoza, que le abrieron un modelo metódico de pensar nuevo (racionalismo, método geométrico y la impronta materialista), ajeno a los prejuicios religiosos.
- e) La tradición renacentista, naturalista, que él también recoge y transforma, a la par que lo hace con mucha de la terminología escolástica que se usaba en filosofía.

La doctrina de los afectos de Spinoza resulta ser también crisol alquímico de su propia personalidad y de su propio talante afectivo. En cada personalidad existe un núcleo afectivo dominante que colorea la modalidad cognoscitiva, y considero que en él la ira —debidamente filtrada y transmutada gracias a la templanza y al coraje— condujo a la sabiduría. Una ira no exenta de ciertas dosis de orgullo y suavizada por esa emoción natural de todos los seres humanos, el miedo, como indica el lema que siguió el filósofo toda su vida: *caute*. El edificio inmenso y potente del sistema de Spinoza se construye sobre un potencial afectivo intenso, reconducido hacia estados cognitivos de gran fuerza: una mente poderosa, porque se nutre de una afectividad también poderosa, integrada en la urdimbre del pensar. Su pensamiento brota de una experiencia vital profunda —aguijonada por el desarraigo—, que transita por distintos niveles de conciencia (imaginación, razón e intuición) sin confundirlos, sino intentando integrarlos en formas cada vez más amplias a fin de avanzar en el camino del conocimiento y de la liberación.

Los afectos constituyen en la filosofía de Spinoza el lugar donde confluyen la dimensión ontológica (la realidad, la esencia, el ser inmanente), la óptica (el método geométrico, el conocimiento, la «visión», la distinción y tránsito entre ideas inadecuadas e ideas adecuadas) y la física (problema de la potencia y el juego de fuerzas pasionales), para desembocar en el proyecto ético y político del autor, que consiste en la liberación de la servidumbre pasional del hombre y el acceso a niveles de mayor conocimiento y libertad y, en definitiva, el salto al tercer grado de conocimiento: la ciencia intuitiva y el amor intelectual de Dios que de ella brota. Los afectos se configuran, por tanto, como nudo gordiano del proceso de liberación.

Spinoza somete el análisis de los afectos a un método científico, el método deductivo-geométrico, con una doble finalidad: la deconstrucción y desmitificación del tratamiento que las filosofías y religiones tradicionales habían hecho de ese objeto, y el establecimiento de un nuevo conocimiento de la naturaleza humana sobre bases reales, no prejuizadas y que

permitieran un conocimiento más completo de un campo hasta entonces malinterpretado: la afectividad. Las consecuencias revolucionarias de la filosofía de Spinoza, tanto en el plano metafísico como en el político, se derivan de este planteamiento: por ejemplo, su crítica al finalismo y al antropocentrismo.

Ese método geométrico es además un «método óptico», en estrecha relación con el oficio que ejerció Spinoza como pulidor de lentes. Considero que se puede establecer una correspondencia entre los grados de conocimiento y diferentes planos de la visión y su calidad óptica (grados de opacidad y transparencia). De esta manera, una visión microscópica, detallista o enfocada solo en un ámbito pequeño, donde no se atiende a la compleja y amplia red causal, constituiría el dominio del primer género de conocimiento, la imaginación y las ideas confusas (opacidad). Mientras que una visión cada vez más amplia o macroscópica que abre su campo visual (transparencia), se relacionaría con los dos siguientes géneros de conocimiento (lugar de las ideas adecuadas), la razón y el amor intelectual de Dios, en función del grado de apertura: máximo en el caso del tercer género. Y en esa modulación del enfoque o de grado de apertura del campo de visión-conocimiento, los afectos desempeñan una labor fundamental, porque las pasiones constriñen ese campo visual y nos ofrecen una visión cerrada o de túnel; en cambio, los afectos activos (las pasiones transmutadas) limpian la obturación o cerrazón de la mente y abren en abanico cada vez más grande, acercándose a una visión de totalidad (la ciencia intuitiva y el amor intelectual de Dios), que atiende de modo adecuado a la red causal. Los afectos se convierten en el lugar de la mediación, sirviendo de gozne entre una visión pequeña y otra grande. Son el mecanismo que, debidamente usado, limpiado, transmutado, puede abrir el campo de visión y/o de conocimiento, y con ello, la puerta de la liberación. Y por ello, para explicar el proceso perceptivo-imaginativo de las pasiones y su inversión o transformación en afectos activos a través de las transiciones entre los distintos grados de conocimiento, empleo la categoría óptica y matemática de 'diagonalidad'; puesto que se trata de invertir las primitivas ideas confusas —siguiendo así una diagonal matemática, como la que se da en el proceso de la visión humana—, para transformarlas en ideas adecuadas.

Es posible una lectura de la *Ética* en clave de bucle, ya que los finales e inicios de cada uno de sus libros se van anudando de esa manera, a la par que las continuas referencias internas entre proposiciones de las distintas partes permiten rastrear esas redes interpretativas del sistema deductivo. En concreto, mi lectura del Libro Cuarto me ha llevado a seguir una de estas redes o bucles, y a conectar ese Libro Cuarto con los Libros Segundo y Primero, a raíz de las siguientes proposiciones: E 4P26 (la utilidad del esfuerzo por alcanzar el conocimiento racional) y E 4P28 (el conocimiento

de Dios como supremo bien del alma), que nos llevan, respectivamente, al Segundo Libro (que trata de la teoría del conocimiento), y al Primero (que trata de la ontología, de Dios). De esta forma, podríamos dibujar una serie de ondas expansivas que, partiendo del Libro Cuarto lo enlazaran con el Tercero —puesto que es su continuación—, y después con el Segundo y con el Primero, para aterrizar finalmente en la culminación del Quinto, como momento abarcador de todos los demás. Si estableciéramos una secuencia matemática de esta cadencia o de este ritmo de los Libros de la *Ética*, a partir de E 3 y enfocado en E 4, sería la siguiente: 3, 3-4, 4, 4-3, 4, 4-2, 4, 4-1, 4, 4-5, 5. Por ello, considero el Libro Cuarto como gozne o bisagra fundamental de los cinco Libros de la *Ética*, ya que es ahí donde se pone de relieve el campo de batalla del proceso de conocimiento y de liberación en el ser humano, que luego se dilucidará en el Libro Quinto. El estudio de los afectos en Spinoza se fundamenta en una teoría del conocimiento y en una teoría ontológica determinadas, con un propósito ético de liberación, y no es un mero manual o recetario sobre el arte de saber vivir, aunque haya en su obra elementos estratégicos muy concretos.

En su estudio de los afectos, Spinoza parte de las tradiciones estoica —también neoestoica— y cartesiana, entre otras, que conoce muy bien. Sin embargo, las somete a dura crítica, aunque asuma algunos elementos, y crea una teoría nueva y revolucionaria. La corriente estoica propugna como remedio de las pasiones el ideal de la supresión; Descartes defiende un autocontrol férreo basado en un ego casi omnipotente, un ego que pone en práctica la maestría de la voluntad. Spinoza rechaza ambas soluciones por inviables y erróneas en su planteamiento inicial (así lo expresa en los prefacios al Libro Tercero y al Libro Quinto de la *Ética*). Propone una transmutación de las pasiones o afectos pasivos en afectos activos, una transición entre los niveles del conocer (de la imaginación a la razón, y de esta a la ciencia intuitiva), para que de esta forma se integre la afectividad humana en el proceso de conocimiento y de liberación, como su combustible y motor. La consideración de la naturalidad de los afectos, ahora reconducidos en aras de la utilidad del conocimiento y de la liberación del ser humano, procede de una visión mucho más realista y objetiva que la de sus predecesores. La utilidad, eficacia o adecuación del conocimiento racional solo es posible si la razón deviene una razón afectiva, porque parte del sustrato afectivo, con ese material ha de trabajar para conseguir la liberación. No se puede eliminar la afectividad humana que, inicialmente, siempre viene dada por la imaginación; sino que hay que transformarla de modo continuo para que este proceso de inversión resulte tan natural como lo es la génesis de las propias pasiones. Esa constatación por parte de Spinoza de que siempre los mecanismos imaginativos se hallan presentes en el proceso del conocimiento es una clara

crítica a la concepción de un sujeto sustancialista omnipotente, como el cartesiano.

La transmutación de las pasiones en afectos activos, útiles a la razón, se produce gracias a un incremento de la potencia humana, del *conatus*. A este nivel necesario para que se efectúe la transmutación afectiva lo denominó *quantum* de potencia. Cuando llega el embate pasional (provocado por causas externas más fuertes), el individuo automáticamente experimenta un descenso de potencia, de fuerza, de virtud, su *conatus* se debilita, su percepción es confusa y sus ideas inadecuadas; es más propenso a actuaciones precipitadas que redundarán en su propio perjuicio y en el ajeno. En ese estado de confusión resulta peligrosa una respuesta inmediata; por ello, el primer paso que se impone consiste en la templanza, la dilación, no actuar, esperar a que amaine la turbulencia y se pueda recuperar un adecuado nivel de potencia. Para adquirir ese nivel hay que aplicarse a un pensamiento adecuado, es decir, adoptar un enfoque amplio de la situación, no personalizar, en suma, sino atender al mayor número de elementos causales que nos sea posible pensar e intentar ver las cosas de otra manera, cual observador imparcial. Ese pensamiento será racional, abierto, grande, y aumentará cada vez nuestra potencia, pudiendo nutrirse de esta manera de esa primitiva oleada pasional para conseguir grados de mayor alegría, conocimiento y libertad. El continuo y progresivo tratamiento con nuestra afectividad nos puede convertir en personas más fuertes, más virtuosas, más alegres, más sabias y comprensivas con los demás, más aptas para la supervivencia y el desarrollo de nuestro *conatus*. Si la templanza es necesaria en el momento inicial, lo es también a lo largo de todo el proceso, porque constituye una cura imprescindible de cara a mantener un adecuado enfoque de percepción, de conocimiento y modular nuestro nivel de potencia, y así procurar dos objetivos: primero, suavizar los efectos en el primer momento de nuevas oleadas pasionales; y segundo, mantener nuestro nivel de potencia debidamente sintonizado para evitar las distorsiones o interferencias de una posible inflación del ego, que le impida verse como lo que es, un núcleo modal dentro de la red causal infinita. En cualquier caso, la aplicación de los remedios no resulta nada sencilla. Gracias a todas estas aportaciones, Spinoza anticipa algunas ideas del psicoanálisis y de la psicología actual, desde la corriente cognitiva hasta la programación neurolingüística, y además, descubrimientos de la neurociencia (como ha planteado Damasio).

Spinoza destaca la importancia de las relaciones con los demás seres humanos, tanto para explicar los mecanismos de la servidumbre, como las posibilidades de liberación. Y propugna un sentido democrático, comunitario, como posible vía de salida a los conflictos pasionales en el ámbito político. Las interacciones entre los individuos se convierten en una lente

que aumenta en proporción geométrica los efectos pasionales en cada uno, para mejor o para peor. Por eso el proceso de liberación no es fácil, ni sus logros definitivos, ya que la vida afectiva e imaginativa humana tiñe todo de provisionalidad; esta constatación aleja a Spinoza de cualquier utopismo político.

Su teoría sobre la transformación de las pasiones se sustenta en una concepción metafísica inmanente, vitalista y optimista. Manifiesta una apuesta por la vida y por la viabilidad y eficacia de ese proceso de liberación. El ser humano tiende hacia el bien, el despliegue de su *conatus*, la salud, el amor no pasional, la alegría. Spinoza insiste en que el deseo racional persigue el bien de modo directo y huye del mal, ya que ese deseo basado en la razón implica el conocimiento del bien y no del mal. Y ahí nos encontramos con una estrategia clave en el dominio y transformación de los afectos que consiste en lo siguiente: centrarse en todas las manifestaciones del bien (potencia, amor expansivo, alegría, virtud, razón), y de ahí se seguirá la neutralización del mal. No se trata, por tanto, de luchar contra lo negativo porque es una forma de nutrirlo, sino de enfocar todo el ímpetu y el pensamiento en la dimensión positiva, que es la verdaderamente real, y culminar en la dimensión amorosa y lúcida por excelencia que constituye el amor intelectual de Dios (el tercer género de conocimiento). Ese optimismo espinosista no está reñido con una visión realista, como ya hemos comentado, la cual nos habla de las dificultades y del carácter provisional del proceso. Un elemento añadido a la complejidad de cómo el ser humano vive su propia afectividad lo constituye el hecho de que, a pesar de conocer y aplicar estrategias comunes más o menos eficaces, la experiencia concreta de la propia liberación es única, puesto que cada individuo es también un núcleo modal diferenciado y original dentro de la sustancia infinita. La vivencia plena, consciente de la realidad inmanente constituye un proceso abierto, donde no hay finalismo ni sentido teleológico, sino solo la propia experiencia a la luz de la totalidad, en un continuo flujo de producción de efectos de esa misma potencia infinita. Las interpretaciones de este nuevo estado de conciencia que se aventura en el tercer género de conocimiento dejan la puerta abierta a futuras vías de investigación: ¿puede el ser humano acceder realmente al conocimiento intelectual de Dios?, ¿integra las perspectivas individuales?, ¿puede considerarse un anticipo del futuro progreso de la conciencia humana?, ¿cómo será ese pensar nuevo, plenitud de la inmanencia? De momento, sabemos que Spinoza anticipa que ese estado anhelado, buscado y conseguido en ocasiones (liberación, potencia, virtud, felicidad) reúne emocionalidad y racionalidad integradas en individuos genuinos, a fin de que actúen cada vez de manera más potente y eficaz dentro del fluir continuo de la sustancia infinita.

El Libro V de la *Ética*, que sirve de colofón y de fundamento al proceso de liberación, plantea cuestiones fundamentales y problemáticas tales como: la continuidad o discontinuidad entre el segundo y el tercer géneros de conocimiento, y la relación entre duración y eternidad, entre otros. Constituyen nuevos bucles o saltos cuánticos en el pensar espinosiano. Por un lado, existe una continuidad entre razón y ciencia intuitiva, pero afirmo además que el tránsito del segundo género al tercero implica cierta discontinuidad entre ellos, y un proceso de transmutación de la razón gracias a la propia ciencia intuitiva, sin que se vea amenazada la visión de la inmanencia. Conjugar ambas dimensiones es uno de los grandes desafíos experienciales y no meramente teóricos del espinosismo. Respecto a la difícil filigrana entre duración y eternidad y su relación con el proceso cognoscitivo, hay que distinguir dos niveles: la eternidad es el fundamento que hace posible el conocimiento adecuado y el avance hacia la ciencia intuitiva, pero al mismo tiempo es esa visión intuitiva del tercer género —por otro lado siempre presente— la que nos abre, desde el punto de vista experiencial, al sentimiento de la eternidad. He denominado ‘sabiduría de la inmanencia’ a la comprensión sincrónica sin solapamientos de esos dos niveles. Y por ello formulo la hipótesis acerca de un nuevo estado de evolución futura de la conciencia humana que puede ser anticipado desde esta novedosa interpretación de la ciencia intuitiva y el amor intelectual de Dios. Desde esta perspectiva, la *Ética* es una obra de su tiempo, y además, de todos los tiempos, proyectando sus resonancias hacia un nuevo umbral del viaje a través del conocimiento del ser humano.

Y, por último, añado que mi propia afectividad ha desempeñado un papel importante, puesto que ha sido también motor de esta investigación. El sentido profundo del estudio de los afectos que lleva a cabo Spinoza implica un proceso abierto, como punto de inflexión para nuevas lecturas siempre posibles de su teoría, y también como punto de enganche para proyectar las afectividades propias de cada persona que aborda su comprensión. Curiosamente, su sistema geométrico es captado de una forma muy afectiva. Lo que nos dice, resuena a un nivel íntimo, más allá de conceptualizaciones academicistas, y por ello es posible hablar de un sentido alquímico en cualquier elaboración de un estudio sobre este autor, donde la implicación afectiva resulta tan grande. Si ya la filosofía es una cuestión vocacional y no la elegimos nosotros, sino que «nos elige», lo mismo ocurre en el caso de Spinoza: uno no se hace espinosista o quiere serlo, sino que ya lo es antes de leer sus obras, y el encuentro entre lector y autor solo corrobora el *conatus* que tarde o temprano nos llevaría hasta él.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS FUENTES DE SPINOZA

SPINOZA, *Opera*, edición crítica de Carl Gebhardt, 4 vols., Heidelberg, Carl Winters, 1972 (1.^a ed., 1925). Más el quinto volumen de 1987, *Supplementa*, que contiene comentarios del propio Gebhardt.

II. SELECCIÓN DE OBRAS DE SPINOZA EN CASTELLANO

ESPINOSA, Baruch de, *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1980. Edición preparada por Vidal Peña. Título original: *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

SPINOZA, *Tratado teológico-político*. *Tratado político*, Madrid, Tecnos, 1985. Estudio preliminar y traducción de Enrique Tierno Galván.

— *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Título original: *Tractatus Politicus*.

— *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Título original: *Tractatus Theologico-Politicus*.

— *Ética*, Madrid, Alianza, 1987. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña García.

— *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, Madrid. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Título original: *Epistolae*.

— *Correspondencia completa*, Madrid, Hiperion, 1988. Traducción, Introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop.

— *Tratado de la reforma del entendimiento*. *Principios de filosofía de Descartes*. *Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 1988. Introducción y notas de Atilano Domínguez. Títulos originales: *Tractatus de Intellectus Emendatione* – *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae* – *Cogitata metaphysica*.

— *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1989. Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot.

— *Tratado Breve*, Madrid, Alianza, 1990. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Incluye en apéndices los siguientes textos: *La luz sobre el candela-*

bro de P. Balling, *Cálculo algebraico del arco iris* (anónimo), y *Cálculo de probabilidades* (anónimo). Título original: *Korte Verhandelng*.

- SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000. Edición, y traducción de Atilano Domínguez.
- *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, Madrid, Trotta, 2005. Introducción, traducción y notas de Guadalupe González Diéguez. Título original: *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*.
- *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007. Traducción, introducción, y notas de Vidal Peña García. Notas y epílogo de Gabriel Albiac. Edición revisada de las anteriores en Alianza (1987) y Editora Nacional (1980).
- *Ética. Tratado teológico-político. Tratado político*, Madrid, Gredos, 2011. Estudio introductorio de Luciano Espinosa.

III. SELECCIÓN DE OBRAS DE SPINOZA EN FRANCÉS

- SPINOZA, *Oeuvres, I. Premiers écrits*, París, PUF, 2009. Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau. *Tractatus de intellectus emendatione. Traité de la réforme de l'entendement*. Texte établie par Filippo Mignini. Traduction par Michelle Beyssade. *Korte Verhandelng. Court traité*. Texte établie par Filippo Mignini. Traduction par Joël Ganault.
- *Oeuvres, III. Traité théologico-politique*, París, PUF, 2005 (1.^a ed., 1999). Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau. Texte établi par Fokke Akkerman. Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau.
- *Oeuvres, V. Traité politique*, París, PUF, 2005. Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau.

IV. SELECCIÓN DE OBRAS DE SPINOZA EN OTROS IDIOMAS

- SPINOZA, *Algebraic Calculation of the Rainbow and Calculation of Chances*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1985. Edited and translated with an introduction, explanatory notes and an appendix by M. J. Petry
- *Die Ethic*, Stuttgart, Reclam, 2002, Lateinisch und Deutsch. Revidierte Übersetzung von Jakob Stern.

V. OBRAS BIBLIOGRÁFICAS

- «Boletín de bibliografía spinozista», publicado como anexo a la revista *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* de la UCM.
- «Bulletin de bibliographie spinoziste» (BBS), redactado por Groupe de Recherches Spinozistes (CNRS/CERPHI) en colaboración con l'Association des Amis de Spinoza. Se publica en Cahier 4 des *Archives de Philosophie* (París, Éditions

Beauchesne). Páginas web donde se recogen los índices: <http://cerphi.ens-lyon.fr/archives/bbs/bbs.htm> (de 1978 a 2001), y acceso a partir de 2002: <http://www.archivesdephilo.com/bull.php>.

DOMÍNGUEZ, Atilano, *Cuadernos del Seminario Spinoza. Núm. 12. Bibliografía en español sobre Spinoza*, Ciudad Real, Seminario Spinoza, 2002.

PRÉPOSIT, Jean, *Bibliografie spinoziste*, París, PUF, 1989 (ed. original: *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, Les belles Letres, 1973).

VI. DICCIONARIOS, CUADERNOS, REVISTAS Y OTRAS PUBLICACIONES PERIÓDICAS SOBRE SPINOZA, O NÚMEROS CONCRETOS DEDICADOS A ÉL

Diccionarios

CRAPULLI, Giovanni y GIANCOTTI BOSCHERINI, Emilia, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

GIANCOTTI BOSCHERINI, Emilia, *Lexicon Spinozanum*, 2 vols, La Haya, Martinus Nijhoff, 1970.

MISRAHI, Robert, *100 mots sur l'Ethique de Spinoza*, París, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2005.

Cuadernos

Cuadernos del Seminario Spinoza. Son una publicación periódica del Seminario Spinoza, en la que se recogen los trabajos de investigación expuestos por los miembros del Seminario en las Asambleas anuales. Para los títulos concretos de cada número me remito a la web del Seminario Spinoza: <http://www.uclm.es/actividades0304/seminarios/spinoza/cuadernos.asp>.

Revistas

Le Magazine Littéraire, 2010, núm. 493, incluye un Dossier Spinoza.

L'Enseignement philosophique, 2005, vol. 56, núm. 1.

Les études philosophiques, 1997, núm. 2, volumen titulado *Durée, temps, éternité chez Spinoza*, París, PUF.

Les études philosophiques, 2004, núm. 4, volumen titulado *Descartes – Spinoza*, París PUF.

Philosophique, 1998, volumen titulado *Spinoza*, Université de Franche-Comté, París, Kimé.

Philosophiques, 2002, vol. 29, núm. 1, volumen titulado *Spinoza sous le prisme de son anthropologie*, Société de philosophie du Québec.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger, París, PUF, 1994, núm. 1 (*Spinoza. La cinquième partie de l'Étique*). Los artículos que recoge esta revista provienen del coloquio organizado por el Groupe de recherches spinozistes

(CNRS/París-Sorbonne) los días 27 y 28 de abril de 1990, bajo la presidencia de Janine Chanteur y Pierre Magnard.

Studia spinozana, Würzburg, Verlag Königshausen und Neumann.

Otras publicaciones

Trabajos y documentos de GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES (GRS).

Es un grupo de trabajo de Le Cerphi.

Cahiers Spinoza. Publicación de GRS desde 1977, París, Editions Réplique. Web con índices de los seis primeros números: <http://www.spinozaopera.net/article-5155973.html>.

VII. SELECCIÓN DE RECURSOS DE INTERNET

Edición electrónica de los textos de Spinoza

La SpinozaBase es una web de Baptiste Meles con la edición del texto latino de la *Ética* y la posibilidad de búsquedas estadísticas: <http://baptiste.meles.free.fr/spinozabase/>.

La web de Rudolf W. Meijer contiene los textos latinos de *Ética*, TIE, TP y una selección de la Correspondencia: <http://users.telenet.be/rwmeijer/spinoza/works.htm?lang=E>.

Proyecto Hyper-Spinoza de Jean-Luc Derrien: <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/>.

Asociaciones, sociedades, u otras agrupaciones particulares dedicadas al estudio de Spinoza:...

Asociación del Seminario Spinoza: <http://www.uclm.es/actividades0304/seminarios/Spinoza>.

Association des Amis de Spinoza: <http://www.spinozaopera.net>, www.aspinoza.com.

Associazione Italiana degli Amici di Spinoza: www.fogliospinoziano.it/.

Der Spinoza Gesellschaft: <http://www.spinoza-gesellschaft.de/>.

Groupe de recherches spinozistes: <http://cerphi.net/grs/spinoza.htm>.

Spinoza et nous: <http://www.spinozaetnous.org/>.

The Spinoza Institute: <http://web.science.uu.nl/Spinoza/default.htm>.

Vereniging het Spinozahuis: www.spinozahuis.nl/.

Bibliografía

<http://www.spinoza-bibliografie.de/>.

Revistas electrónicas

Revista *Conatus*: <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/57684/index.html>.

VIII. OBRAS SOBRE SPINOZA, SU FILOSOFÍA EN GENERAL, Y SU TEORÍA DE LOS AFECTOS EN PARTICULAR

- ALAIN, *Spinoza*, Barcelona, Marbot, 2008. Traducción de Maite Serpa. Título original: *Spinoza*, 1996. Recoge una serie de escritos desde 1921 hasta 1946.
- ALBIAC, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987.
- ALQUIÉ, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, París, PUF, 2005 (1.^a ed., 1981).
- ALLENDESALAZAR OLASO, Mercedes, *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1988.
- BALIBAR, Étienne, *Spinoza et la politique*, París, PUF, 2005 (1.^a ed., 1985).
- BAYLE, Pierre, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Trotta, 2010. Edición, introducción y traducción de Pedro Lomba.
- BLANCO ECHAURI, Jesús (ed.), *Espinosa: Ética e Política*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999. Contiene las Actas del Encontro Hispano-Portugués de Filosofía organizado en Santiago de Compostela, abril de 1997.
- BLOCH, Olivier (dir.), *Spinoza au XX^e siècle*, París, PUF, 1993. Actes des Journées d'études organiques les 14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990 à la Sorbonne par le Centre de recherche sur l'histoire des systèmes de pensée modernes de l'Université de Paris. Présentation par Olivier Bloch, directeur du Centre, avec la collaboration de Pierre Macherey, Hélène Politis et Jean Salem.
- BODEI, Remo, *Geometría de las pasiones, Miedo, esperanza, felicidad. Filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Traducción de Isidro Rosas. Título original: *Geometría delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, 1991.
- BOVE, Laurent, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, París, Vrin, 1996.
- BRUNSCHVICG, Léon, *Spinoza et ses contemporains*, París, PUF, 1971 (1951).
- DE LA CÁMARA, María Luisa, *Método y sistema de Spinoza: el paralelismo*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1992.
- CARPINTERO, Enrique, *La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Buenos Aires, Editorial Topía, 2007 (1.^a ed., 2003).
- CARRASQUER, Francisco, *Servet, Spinoza y Sender. Miradas de eternidad*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2007.
- CARVAJAL, Julián y DE LA CÁMARA, María Luisa (coords.), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008.
- CHALIER, Catherine, *Pensées de l'éternité. Spinoza. Rosenzweig*, París, Les Éditions du Cerf, 1993.
- CURLEY, Edwin, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, New Jersey, Princeton University Press, 1988.
- DAMASIO, Antonio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2006. Traducción castellana de Joandomènec Ros. Título original: *Looking for Spinoza*, 2003.
- DEBRABENDER, Firmin, *Spinoza and the Stoics: Power, Politics and Passions*, Londres, Continuum, 2007.

- DELBOS, Victor, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, París, Alcan, 1893. Réplica de esta edición en Elibron Classics, 2006.
- *Le spinozisme*, París, Vrin, 1968 (Cours professé à la Sorbonne en 1912-1913).
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1975. Traducción de Horst Vogel. Título original: *Spinoza et le problème de l'expression*, 1968.
- *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 1984. Traducción de Antonio Escohotado. Título original: *Spinoza: philosophie pratique*, 1970.
- *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996 (ed. original: *Critique et clinique*, 1993). Traducción de Thomas Kauf.
- *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2006. Recoge clases dictadas en la Universidad de Vincennes en 1978 y entre 1980 y 1981. Traducción y notas de Equipo Editorial Cactus.
- DELF, Hanna, SCHOPEPS, JULIOS H. y WALTHER, Manfred (dirs.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlín, Edition Hentrich, 1994.
- DOMÍNGUEZ, Atilano (comp.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992 (Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de Octubre, 1990). Edición preparada por Atilano Domínguez.
- *Spinoza y España*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994 (Actas del Congreso Internacional sobre relaciones entre Spinoza y España: Almagro, 5-7 de noviembre, 1992). Edición preparada por Atilano Domínguez.
- *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995. Selección, traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez (comp.).
- *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- DOMÍNGUEZ, Atilano y PUJOL, Óscar, *Patañjali. Spinoza*, Valencia, Pre-Textos Indika, 2009.
- ESPINOSA ANTÓN, Francisco Javier, *Idea y verdad en Spinoza*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1989.
- ESPINOSA RUBIO, Luciano, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1995.
- FERNÁNDEZ, Eugenio y CÁMARA, María Luisa de la (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
- FRANCÈS, Madeleine, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, París, Alcan, 1937.
- GALCERÁN HUGUET, Montserrat y ESPINOZA PINO, Mario (eds.), *Spinoza contemporáneo*, Madrid, Tierradenadie ediciones, 2009.
- GARCÍA DEL CAMPO, Juan Pedro, *Spinoza o la libertad*, España, Montesinos, 2008.
- GEBHARDT, Carl, *Spinoza, judaïsme et baroque*, Groupe de recherches spinozistes, Travaux et documents, núm. 9, París, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2000. Textes réunis et présentés par Saverio Ansaldi.
- *Spinoza*, Buenos Aires Losada, 2008. Título original: *Spinoza*, 1940. Traducción de Oscar Cohen.

- GIANNINI, Humberto, BONZI, Patricia y LÓPEZ, Eduardo (eds.), *Coloquio Internacional sobre Spinoza* (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile), Santiago de Chile, Dolmen ediciones, 1996.
- GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES, *Lire et traduire Spinoza*, travaux et documents, núm. 1 (1-1988), París, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1989.
- *Spinoza et les affects*, travaux et documents, núm. 7, París, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1998. Textes réunis par Fabienne Brugère et Pierre-François Moreau.
- *La recta ratio. Criticiste et spinoziste?*, travaux et documents, núm. 8, París, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1999. Textes réunis par Laurent Bove.
- *Spinoza et la Renaissance*, travaux et documents, núm. 12, París, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2007.
- GUEROULT, Martial, *Spinoza I- Dieu. (Éthique, I)*, Millau, Aubier Montaigne, 1968.
- *Spinoza II- L'âme. (Éthique, II)*, Millau, Aubier Montaigne, 1997 (1.^a ed., 1974).
- HAMMACHER, Klaus, REIMERS-TOVOTE, Irmela y WALTHER, Manfred (dirs.), *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.
- HAMPSHIRE, Stuart, *Spinoza and Spinozism*, Nueva York, Clarendorf Press Oxford, 2005.
- HANDWERKER KÜCHENHOFF, Barbara, *Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikt*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2006.
- HENRY, Michel, *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2008. Prólogo de Mario Lipsitz. Traducción de Axel Cherniavsky. Título original: *Le bonheur de Spinoza*, 2004.
- HUBBELING, H. G., *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981. Traducción de Raúl Gabás. Título original: *Spinoza*, 1978.
- ISRAEL, Jonathan I., *Les lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, París, Éditions Amsterdam, 2005. Traducido del inglés por Pauline Hugues, Charlotte Nordmann et Jérôme Rosanvallon. Título original: *Radical Enlightenment Philosophy and Making of modernity 1650-1750*, 2001.
- JAQUET, Chantal, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, París, Kimé, 1997.
- *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, París, PUF, 2004.
- JAQUET, Chantal, SÉVÉRAC, Pascal y SUHAMY, Ariel (dirs.), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.
- *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.
- *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, París, Hermann Éditeurs, 2009.
- KAMINSKY, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Buenos Aires, Gedisa, 1990.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *The two eyes of Spinoza and others essays on philosophers*, South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 2004. Translated by Agnieszka Kolakowska and others.

- LAZZERI, Christian (coord.), *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*, París, PUF, 1999.
- LLOYD, Genevieve, *Part of nature. Self-knowledge in Spinoza's Ethics*, Nueva York, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- MACHEREY, Pierre, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, París, PUF, 1992.
- *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, París, Presses Universitaires de France, 1997 (1.^a ed., 1994).
- *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, París, PUF, 1997.
- *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, París, Presses Universitaires de France, 1998 (1.^a ed., 1995).
- *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, París, PUF, 2001 (1.^a ed., 1998).
- MALINOWSKI-CHARLES, Sylviane, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim, Geor Oms Verlag, 2004.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Francisco José, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, Madrid, UNED, 1988.
- *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Francisco José (ed.), *Spinoza en su siglo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Les Éditions de Minuit, 1988 (1.^a ed., 1969).
- *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París, Aubier Philosophie, 1971.
- *Études sur spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011.
- MÉCHOULAN, Henry, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et Liberté*, París, PUF, 1990.
- *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, París, Albin Michel, 1991.
- MEINSMA, Koenraad Oege, *Spinoza et son cercle*, París, Vrin, 2006. Prefacio de Henri Gouhier. Traducido del holandés por S. Roosenburg. Apéndices latinos y alemanes traducidos por J.-P. Osier. Título original: *Spinoza en zijn kring*, 1896.
- MIGNINI, Filippo, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.
- MISRAHI, Robert, *Spinoza*, Madrid, Edaf, 1975. Traducción de Francisco López de Castro. Título original: *Spinoza*, 1964.
- *Le Corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, París, Delagrangue / Synthélabo, 1992.
- *Spinoza. Un itinéraire du bonheur par la joie*, París, J. Grancher Éditeur, 1992.
- MOREAU, Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, París, PUF, 1994.
- *Spinoza et le spinozisme*, París, PUF, 2003.
- MOREAU, Pierre-François, COHEN-BOULAÏKA, CLAUDE ET DELBRACCIO, Mireille (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, París, PUPS, 2012.

- NADLER, Steven, *Spinoza*, Madrid, Acento editorial, 2004. Prólogo y epílogo de José Antonio Marina. Traducción de Carmen García Trevijano. Título original: *Spinoza, a Life*, 1999.
- NEGRI, Antonio, *La anomalía salvaje, Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993. Traducción de Gerardo de Pablo. Título original: *L'anomalia selvaggia*, 1981.
- *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Madrid, Akal, 2000. Traducción de Raúl Sánchez Cedillo. Título original: *Spinoza sovversivo. Variazioni (in) attuali*, 1992.
- *Spinoza et nous*, París, Éditions Galilée, 2010. Traducción de Judith Revel.
- PEÑA ECHEVERRÍA, Francisco Javier, *La filosofía política de Espinosa*, Valladolid, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1989.
- PEÑA GARCÍA, Vidal I., *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología Spinozista*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- POLLOCK, Frederick, *Spinoza His Life and Philosophy*, The United States Kessinger Publishing, 2004 (1.ª ed., 1880).
- PRÉPOSIET, Jean, *Spinoza et la liberté des hommes*, París, Gallimard, 1967.
- *Spinoza*, París, Tallandier, 2007.
- RABOUIN, David, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, París, PUF, 2010.
- RÉVAH, Israël Salvator, *Des marranes à Spinoza*, París, Vrin, 1995. Textes réunis par Henry Méchoulan, Pierre-François Moreau et Carsten Lorenz Wilke.
- RIBEIRO FERREIRA, María Luísa, PIRE AURÉLIO, Diogo y FERON, Olivier, *Spinoza. Ser e agir*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- ROLLAND, Romain, *Empédocles d'Agrigente. L'éclair de Spinoza*, París, Éditions du Sablier, 1931.
- ROTH, Léon, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, at the Clarendon Press, 1924.
- ROUSSET, Bernard, *Spinoza, lecteur des Objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*, París, Editions Kimé, 1996.
- *La perspective finale de «L'Éthique» et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, París, Vrin, 2005.
- SCHRIJVERS, Michael, *Spinozas Affektenlehre*, Bern, Verlag Paul Haupt Bern und Stuttgart, 1989.
- SERRANO, Vicente, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- SMITH, Steven B., *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. Traducción de Juan Manuel Forte. Título original: *Spinoza's Book of Life. Freedom and redemption in the Ethics*, 2007.
- SOLÉ, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Buenos Aires, Editorial Brujas, 2011.
- STEWART, Matthew, *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*, España, Ediciones de Intervención Cultural/Biblioteca Buri-dán, 2007. Traducción de Josep Sarret Grau. Título original: *The courtier and the heretic. Leibniz, Spinoza, and The fate of God in the modern world*, 2006.
- STRAUSS, Leo, *La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2009. Traducción de Amelia Aguado. Título original: *Persecution and the Art of Writing*, 1952.

- STRAUSS, Leo, *Le testament de Spinoza*, París, Les Éditions du Cerf, 2004 (1.^a ed., 1991) Textes réunis, traduits et annotés par Gérard Almaleh, Albert Baraquin, Mireille Depadt-Ejchenbaum.
- TATÍAN, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001.
- *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2004.
- TATÍAN, Diego (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Buenos Aires, Altamira, Buenos Aires, 2005.
- *Spinoza. Segundo coloquio*, Buenos Aires, Altamira, Buenos Aires, 2006.
- *Spinoza. Tercer coloquio*, Córdoba (Argentina), Brujas, 2007.
- *Spinoza. Cuarto coloquio*, Córdoba (Argentina), Brujas, 2008.
- *Spinoza. Quinto coloquio*, Córdoba (Argentina), Brujas, 2009.
- *Spinoza. Sexto coloquio*, Córdoba (Argentina), Brujas, 2010.
- TOSSEL, André, *Du matérialisme de Spinoza*, París, Editions Kimé, 1994.
- VAYSSE, Jean-Marie, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme allemand*, París, Vrin, 1994.
- VILLAVARDE RICO, María José y LAUREEN, John Christian (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011.
- VRIES, Theun de, *Spinoza*, Hamburg, Rowohlt, 2004 (1.^a ed., 1970).
- WIENPAHL, Paul, *Por un Spinoza radical*, México, FCE, 1990. Título original: *The radical Spinoza*, 1979.
- WOLFSON, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, II, Cambridge (Massachusetts), Londres, Harvard University Press, 1962.
- YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya y Mario Muchnik, 1995, Traducido por Marcelo Cohen. Título original: *Spinoza and Others Heretics*, 1989.
- YOVEL, Yirmiyahu (ed.), *Desire and affect. Spinoza as psychologist*, Nueva York, Little Room Press, 1999.
- YOVEL, Yirmiyahu y SEGAL, Gideon (ed.), *Spinoza on Reason and the «Free Man»*, Nueva York, Little Room Press, 2004.
- ZAC, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, PUF, 1963.
- *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*, París, Vrin, 1979.
- ZOURABICHVILI, François, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, París, PUF, 2002.
- *Spinoza. Une physique de la pensée*, París, PUF, 2002.

IX. ARTÍCULOS SOBRE SPINOZA NO INCLUIDOS EN LAS OBRAS DEL APARTADO ANTERIOR

- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, «El trágico judío portugués de Ámsterdam. La doctrina spinoziana del 'conatus' en *Del sentimiento trágico de la vida*», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 32, 1997, págs. 7-31.
- BENITO OLALLA, Pilar, «Algunos destellos de la luz de Spinoza: de una metáfora de Dilthey al relámpago en Romain Rolland», *Endoxa*, núm. 29, 2012, páginas 133-164.

- BENITO OLALLA, Pilar, «El filósofo pulidor de lentes», *Métode*, núm. 73, 2012, págs. 30-37.
- DÍAZ ESTEBAN, Fernando, «Pensamiento judío en Ámsterdam en el siglo XVII», *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, X Curso de Cultura Hispano-judía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, págs. 237-276.
- CHARLES, Syliane, «Le salut par les affects: La joie comme ressort du progrès éthique chez Spinoza», *Philosophiques*, vol. 29, núm. 1, 2002, volumen titulado *Spinoza sous le prisme de son anthropologie*, págs. 73-87.
- MÉCHOULAN, Henry, «Un regard sur la pensée juive à Amsterdam au temps de Spinoza», *Cahiers Spinoza*, núm. 3, 1980, págs. 51-66.
- PRÉPOSIET, Jean, «L'élément irrationnel dans le spinozisme», *Philosophique*, 1998, volumen titulado *Spinoza*, págs. 55-63.
- RAVVEN, Heidi Morrison, «Spinoza's anticipation of contemporary affective neuroscience», *Consciousness and Emotion*, vol. 4, núm. 2, 2003, págs. 257-290.
- SAUVANET, Pierre, «Éthique et optique chez Spinoza», *Philosophique*, 1998, volumen titulado *Spinoza*, págs. 143-160.
- SCHEIDER, Monique, «L'amour, passion de la causalité», *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 2, 1998, págs. 279-297.
- TOSSEL, André, «De la ratio à la scientia intuitiva ou la transition éthique infinie selon Spinoza», *Philosophique*, 1998, volumen titulado *Spinoza*, págs. 193-206.
- ZAC, Sylvain, «Dossier: Spinoza», *L'Enseignement philosophique*, vol. 56, núm. 1, 2005, págs. 3-13.

X. OBRAS SOBRE VERMEER, REMBRANDT, Y LA RELACIÓN CON SPINOZA

- AILLAUD, Gilles, *Vermeer et Spinoza*, París, Christian Bourgois Éditeur, 1987.
- ARASSE, Daniel, *L'ambition de Vermeer*, París, Adam Biro, 2001 (1.ª ed., 1993).
- BAL, Mieke y VARDOLAKIS, Dimitris, «An Inter-action: Rembrandt and Spinoza», en *Spinoza now*, Dimitris Vardoulakis (ed.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011, págs. 263-276.
- BOCKEMÜHL, Michael, *Rembrandt. El enigma de la visión del cuadro*, España, Taschen, 1994. Traducción de Lilitana Pontón. Título original: *Rembrandt 1606-1669. Das Rätsel der Erscheinung*, 1991.
- BOHLMANN, Carolin, FINK, Thomas y WEISS, Philipp (dirs.), *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts. Rembrandt und Vermeer. Leibniz und Spinoza*, Múnich, Wilhelm Fink, 2008.
- DIODATO, Roberto, *Vermeer, Góngora, Spinoza. L'estetica como scienza intuitiva*, Milán, Bruno Mondadori, 1997.
- GURMÉNDEZ, Carlos, *Amanecer en Holanda*, Ferrol, Ensaio, Sociedad de Cultura Valle-Inclán, 2000 (1.ª ed., 1947).
- HORNÄK, Sara, *Spinoza und Vermeer. Immanenz in Philosophie und Malerei*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.
- HULTEN, Pontus, *Vermeer et Spinoza*, París, L'Échoppe, 2002 (ed. original: 1949). Traduit du suédois par Lydie Rousseau. Présentation de Bernadette et Thierry Dufrêne.

- MATAMORO, Blas, «Vermeer y Proust, por el ojo de la cerradura», *Letras Libres*, abril de 2003, págs. 80-82.
- RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique, *Personajes intempestivos de la historia*, Madrid, Gredos, 2011.
- SCHNEIDER, Norbert, *Vermeer 1632-1675. Sentimientos furtivos*, Köln, Taschen, 1994. Traducción de María Ordóñez-Rey. Título original: *Vermeer, 1632-1675: Veiled Emotions*, 1994.
- STREIFF, Bruno, *Le peintre et le philosophe ou Rembrandt et Spinoza à Amsterdam*, París, Les Éditions Complicités, 2002.
- TODOROV, Tzvetan, *¡El arte o la vida! El caso Rembrandt*, Barcelona, Vaso Roto, 2010. Traducción de Ramon Dachs. Título original: *L'art ou la vie! Le cas Rembrandt*, 2008.
- UNGARETTI, Giuseppe, *Vermeer*, Caen, L'Échoppe Éditions, 1990 Traducción del italiano de Philippe Jaccottet. Título original: *Opera completa di Jan Vermeer*, Rizzoli, 1967.
- VALENTINER, Wilhelm Rheinhold, *Rembrandt and Spinoza. A study of the spiritual conflicts in seventeenth-century Holland*, Londres, Phaidon Press, 1957.
- ZUFFI, Stefano, *Rembrandt. El más importante hereje de la pintura*, Madrid, Electra, Artbook, 1999. Traducción de Víctor Gallego. Título original: *Rembrandt: il più importante eretico della pittura*, 1998.

XI. OBRAS DE ARISTÓTELES

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Clásicos Políticos, 1981. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías.
- *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 2000 (5.ª reimpresión). Introducción por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet.
- *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2003 (5.ª reimpresión). Introducción traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

XII. OBRAS DE SÉNECA, OTROS ESTOICOS Y JUSTO LIPSIO

- SÉNECA, *Escritos consolatorios*, Madrid, Alianza, 1999. Contiene: *Consolación a Marcia*, *Consolación a Helvia*, *Consolación a Polibio*, *Cartas a Lucilio* (selección). Introducción, traducción y notas de Perfecto Cid Luna.
- *De la cólera*, Madrid, Alianza, 2000. Introducción, traducción y notas de Enrique Otón Sobrino.
- *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000. Contiene: *Sobre la providencia*, *Sobre la firmeza del sabio*, *Sobre la ira*, *Sobre la vida feliz*, *Sobre el ocio*, *Sobre la tranquilidad del espíritu*, *Sobre la brevedad de la vida*. Introducción, traducción y notas de Juan Mariné Isidro.
- *Epístolas morales a Lucilio*, I, Madrid, Gredos, 2000 (1.ª ed., 1986), Libros I-IX, Epístolas 1-80. Introducción, traducción y notas por Ismael Roca Meliá.

- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, II, Madrid, Gredos, 2005 (1.^a ed., 1989), Libros X-XX y XXII (Frs.), Epístolas 81-125. Introducción, traducción y notas por Ismael Roca Meliá.
- *Sobre la felicidad*, Madrid, Alianza, 2001 (primera reimpresión). Versión y comentarios de Julián Marías (1.^a ed. de 1943, en Revista de Occidente).
- *Diálogos*, Madrid, Tecnos, 2006 (1.^a ed., 1986). Contiene: *Sobre la providencia*, *Sobre la firmeza del sabio*, *Sobre la ira*, *Consolación a Marcia*, *Sobre la felicidad*, *Sobre el ocio*, *Sobre la serenidad*, *Sobre la brevedad de la vida*, *Consolación a Polibio*, *Consolación a Helvia*. Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer.
- *Acerca de otros estoicos: Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996. Contiene textos de Zenón de Citio, Aristón de Quíos, apolófanes, Hérilo de Calcedonia, Dionisio de Heraclea, Perseo de Citio, Cleantes y Esfero. Introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti.
- LIPSIUS, Justo, *Políticas*, Madrid, Tecnos, 1997. Estudio preliminar y notas de Javier Peña Echeverría y Modesto Santos López. Traducción de Bernardino de Mendoza.
- *Sobre la constancia*, Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 2010. Estudio, traducción, notas e índices de Manuel Mañas Nuñez.

XIII. OBRAS DE DESCARTES

- DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, 12 vols., París, Vrin, 1964 y ss. Edición de Charles Adam y Paul Tannery (AT). Texto en latín y en francés. Nueva edición especial de Vrin junto con el *Centre National du Livre*: 1996.
- *Les passions de l'âme*, París, Vrin, 1955. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis.
- *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña García. Título original: *Les méditations métaphysiques*.
- *Correspondence avec Élisabeth et autres lettres*, París, GF Flammarion, 1989. Introduction, bibliographie et chronologie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade.
- *El mundo. Tratado de la luz*, Barcelona, Anthropos, 1989. Edición bilingüe a cargo de Salvio Turró. Títulos originales: *Le monde. Traité de la lumière*.
- *El tratado del hombre*, Madrid, Alianza, 1990. Traducción, introducción y notas de Guillermo Quintás Alonso. Título original: *Le traité de l'homme*.
- *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995. Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás. Título original: *Les principes de la philosophie*.
- *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997. Estudio preliminar y notas de José Antonio Martínez Martínez. Traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué. Título original: *Les passions de l'âme*.
- *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999. Introducción de Mateu Cabot. Traducción de Maria Teresa Gallego Urrutia.

Título original: *Correspondence intégrale entre Descartes et la princesse Élisabeth. Lettres de Descartes à Channut et à la reine Christine (1643-1649)*.

- DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas. Conversación con Burman. Las pasiones del alma. Correspondencia con Isabel de Bohemia. Tratado del hombre*, Madrid, Gredos, 2011. Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel.

XIV. OTRAS OBRAS CONSULTADAS

- ÁLVAREZ, Raquel, *La historia natural en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1991. Historia de la ciencia y de la técnica, Tomo 21.
- ANTÓN MARTÍNEZ, Beatriz, *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de «receptio»*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1992.
- ARGAN, Giulio Carlo, *El Arte Moderno. Del Iluminismo a los movimientos contemporáneos*, Madrid, Akal, 1991. Traducción de Gloria Cué. Título original: *L'arte moderna 1770-1970*, 1970.
- AUERBACH, Erich, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993 (segunda reimpresión en español). Traducción de I. Villanueva y E. Imaz, Título original: *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der Abendländischen Literatur*, 1942.
- AYUSO DÍEZ, Jesús María, *La fortaleza del ego. Construcción y cimientos de la moral cartesiana*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2003.
- BÉRCEZ, Joaquín y GÓMEZ-FERRER, Mercedes, *Arte del Barroco*, Madrid, Historia 16, 1998.
- BERGOUNIOUX, Pierre, *Una habitación en Holanda*, Barcelona, Minúscula, 2011. Traducción: David Stacey. Título original: *Une chambre en Hollande*, 2009.
- BERTELLI, Sergio, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, Barcelona, Península, 1984. Traducción de Marco-Aurelio Galmarini. Traducción de las citas latinas de Privat Rodríguez Sadurní. Título original: *Ribelli, libertini e ortodossi nelle storiografia barocca*, 1973.
- BODEI, Remo, *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad celeste*, Valladolid, Cuatro ediciones, 1998. Traducción de Marciano Villanueva Salas. Título original: *Ordo amoris, Conflitti terreni e felicità celeste*, 1991.
- BÖHME, Jacob, *Aurora*, Madrid, Alfaguara, 1979. Prólogo, traducción y notas de Agustín Andreu Rodrigo. Título original: *Aurora oder Morgen Rötbe im Aufgang*.
- BORGES, Jorge Luis, *Antología poética 1923-1977*, Madrid, Alianza, 1981.
- *Los conjurados*, Madrid, Alianza, 1985.
- BRÉHIER, Émile, *Histoire de la Philosophie, I. L'Antiquité et le Mogen Age*, París, PUF, 1948 (1.ª ed., 1931).
- BRUN, Jean, *Le stoïcisme*, París, PUF, 2003 (1.ª ed., 1958).
- CALVO GARCÍA, Manuel, *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1989.
- CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 2006.

- CAMPS, Victoria, *Historia de la ética. 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 2006.
- CANTELLI, Gianfranco, *La parola come similitudine dell'uomo. Una interpretazione del rapporto mente-corpo in Cartesio*, Nápoles-Milán, Morano editore, 1992.
- CASANOVA, Giacomo, *Historia de mi vida*, Vilaur, Atalanta, 2009.
- CLAUDEL, Paul, *L'oeil écoute*, París, Gallimard, 2010 (1.ª ed., 1946).
- COOMARASWAMY, Ananda K., *El tiro con arco*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 1996. Traducción de Pedro Rodea. Título original: «The Symbolism of Archery» en *Ars Islamica*, X (1943), págs. 104-119.
- CORBIN, Henry, *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid, Trotta, 2000 (1.ª ed., 1994). Traducción de Agustín López, María Tabuyo y Francisco Torres Oliver. Título original: *Histoire de la philosophie islamique*, 1964.
- COROMINAS, Joan, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, Gredos, 1980.
- COSTA, Uriel da, *Espejo de una vida humana. (Exemplar humanae vitae)*, Madrid, Hiperión, 1985. Edición crítica de Gabriel Albiac. Texto bilingüe.
- CRUZ, San Juan de la, *Poesía y Prosas*, Madrid, Alianza, 1982. Introducción, selección y anotaciones de Manuel Ballester.
- CHANGEUX, Jean-Pierre, *Razón y placer*, Barcelona, Tusquets, 1996. Traducción de Mauro Armiño. Título original: *Raison et plaisir*, 1994.
- CHANGEUX, Jean-Pierre y RICOEUR, Paul, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Barcelona, Península, 1999. Traducción de María del Mar Duró. Título original: *Ce que nous fait penser: La nature et la règle*, 1998.
- DAMASIO, Antonio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica, 2004. Traducción castellana de Joandomènec Ros. Título original: *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, 1994.
- *Y el cerebro creó al hombre*, Barcelona, Destino, 2010. Traducción de Ferrán Meler Orti. Título original: *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, 2010.
- DANTE, *Obras completas*, Madrid, B.A.C., 1994. Versión castellana de Nicolás González Ruiz y José Luis Gutiérrez García.
- DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005. Prólogo y traducción de Miguel Morey. Título original: *Logique du sens*, 1969.
- DILTHEY, Wilhelm, *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1947. Versión y prólogo de Eugenio Imaz. Segunda edición en español. Título original: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 1914 (vol. II de *Gesammelte Schriften*).
- *Gesammelte Schriften II*, Stuttgart, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1964.
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1985. Versión Española de María Araujo. Título original: *The Greeks and the Irrational*, 1951.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Historia Universal. Edad Moderna*, Barcelona, Vicens-Vives, 1997 (1.ª ed., 1983).
- ELORDUY, Eleuterio, S. J., *El Estoicismo*, tomo I, Madrid, Gredos, 1972.
- *El Estoicismo*, tomo II, Madrid, Gredos, 1972.
- ERHARD, J. B., HERDER, J. G., KANT, I., LESSING, G. E., MENDELSSOHN, M., SCHILLER, F. et. al., *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2007 (1.ª ed., 1988). Estudio preliminar de Agapito Maestre. Traducción de Agapito Maestre y José Romagosa.

- ERNST, Bruno, *Der Zauberspiegel des M.C. Escher*, Berlín, Taco, 1986 (ed. original: 1978).
- EYMARD D'ANGERS, Julien, *Recherches sur le Stoicisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Leu-
tershausen, Geor Olms Verlag Hildesheim-Nueva York, 1976.
- FACKENHEIM, Emil L., *Reparar el mundo. Fundamentos para un pensamiento judío
futuro*, Salamanca, Sígueme, 2008. Traducción de Tania Checchi González. Tí-
tulo original: *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, 1982.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel y AVILÉS FERNÁNDEZ, Miguel (coords.), *Gran His-
toria Universal*, vol. VI. *El apogeo de Europa*, Madrid, Nájera, 1987.
- GARCÍA BARRÓN, Juan Carlos, *Séneca y los estoicos*, Barcelona, Instituto L. Vives del
CSIC, 1956 (contiene la tesis doctoral de 1955 y trabajos complementarios).
- GARCÍA GUAL, Carlos, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza, 1995 (1.^a ed.,
1989).
- GARCÍA MELERO, José Enrique, *La literatura española sobre artes plásticas*, vol. 2,
Madrid, Ediciones Encuentro, 2002.
- GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio, *El círculo de la sabiduría*, vol. I, Madrid, Siruela, 2005
(1.^a ed., 1998).
- GONZALO MAESO, David, *El legado del judaísmo español*, Madrid, Editora Nacio-
nal, 1972.
- GRACIÁN, Baltasar, *El Criticón*, Madrid, Cátedra, 1984. Edición de Santos Alonso.
- GRAYLING, Anthony Clifford, *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su
época*, Valencia, Pretextos, 2007. Traducción de Antonio Lastra. Título origi-
nal: *Descartes. The Life of René Descartes and its Place in his Times*, 2005.
- GRIMAL, Pierre, *Sénèque ou la consciente de l'Empire*, París, Fayard, 1991.
- GUILADI, Yael, *El amor de Spinoza*, Barcelona, Edhasa, 2007. Traducción de An-
drea Morales. Título original: *An honourable Forgery*, 2007.
- GURMÉNDEZ, Carlos, *Ontología de la pasión*, Madrid, FCE, 1996.
— *Tratado de las pasiones*, Madrid, FCE, 1997 (1.^a ed., 1985).
- HALL, James *Diccionario de temas y símbolos artísticos*, Madrid, Alianza, 1996. Tí-
tulo original: *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*, 1974.
- HEBREO, León, *Diálogos de amor*, Madrid, Tecnos, 1986. Traducción de David
Romano. Introducción y notas de Andrés Soria Olmedo. Título original: *Dia-
loghi d'amore*.
- HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt am
Main, Suhrkamp Verlag, 1986 (ed. original: 1832-1845).
- HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es la Filosofía?*, Madrid, Narcea, 1980. Traducción, es-
tudio crítico, notas y comentario de textos por José Luis Molinuevo. Recoge
tres títulos: *¿Qué es eso de la Filosofía?*, *El principio de razón* y *El final de la Fi-
losofía y la tarea del pensar*. Títulos originales: *Was ist das-die Philosophie?*,
1955; *Der Satz vom Grund*, 1956 y *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe
des Denkens*, 1964.
- HERRIGEL, Eugen, *Zen en el arte del tiro con arco*, Buenso Aires, Kier, 1999. Intro-
ducción de Suzuki. Traducción de Juan José Thomas. Título original: *Zen in
der Kunst des Bogenschiessens*, 1948.
- HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía*, tomo I, Barcelona, Herder,
1974. Traducción de Luis Martínez Gómez. Título original: *Geschichte der
Philosophie*, 1963.

- HIRSCHMAN, Albert O., *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona, Península, 1999. Traducción de Joan Solé. Título original: *The passions and the interests: Political arguments for capitalism before its triumph*, 1977.
- HUIZINGA, Johan, *El Otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2003 (1.ª ed., 1978). Versión de José Gaos. Traducción del francés medieval de Alejandro Rodríguez de la Peña. Título original: *Herbst des Mittelalters*, 1923.
- *Holländische Kultur im 17. Jahrhundert*, Múnich, Verlag C. H. Beck, 2007 (ed. original: 1941).
- IMPELLUSO, Lucia, *La naturaleza y sus símbolos. Plantas, flores y animales*, Barcelona, Electa, 2005. Colección: los diccionarios del arte. Traducción de José Ramón Monreal. Título original: *La natura e i suoi simboli*, 2003.
- JAFFÉ, Hans Ludwig C., *Piet Mondrian*, Londres, Thames and Hudson, 1990 (ed., original: 1969).
- JAMES, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2003 (1.ª ed., 1997).
- JAMMER, Max, *Einstein and Religion. Physics and Theology*, Princeton, Princeton University Press, 2002 (1.ª ed., 1999).
- JANSON, H. W., *Historia general del arte. El mundo moderno*, vol. 4, Madrid, Alianza, 1991. Traducción de Francisco Payarols. Título original: *History of Art*, 1986.
- *Historia general del arte. Renacimiento y Barroco*, vol. 3, Madrid, Alianza, 1991. Traducción de Francisco Payarols. Título original: *History of Art*, 1986.
- JULLIEN, François, *Tratado de la eficacia*, Madrid, Siruela, 1999. Traducción de Anne-Hélène Suárez. Título original: *Traité de l'efficacité*, 1996.
- JUNG, Carl Gustav, *Respuesta a Job*, México, FCE, 1992. Traducción de Andrés Pedro Sánchez Pascual. Título original: *Antwort auf Hiob*, 1952.
- KAMBOUCHNER, Denis, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes, I Analytique*, París, Albin Michel, 1995.
- *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes. II Canonique*, París, Albin Michel, 1995.
- KENNY, Anthony, *The rise of modern philosophy. A new history of western philosophy*, vol. 3, Nueva York, Clarendon Press Oxford, 2006.
- KEATING, Thomas, *Mente abierta. Corazón abierto*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006. Traducción de Ilse Reissner. Título original: *Open Mind, Open Heart: The Contemplative Dimension of the Gospel*, 1986, 1992.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Éditions Gallimard, 1987, Mayenne. Traduit du polonaise par Anna Posner. Título original: *Świadomość religijna i więź kościelna*, 1965.
- LAGRÉE, Jacqueline, *Juste Lipse. La restauration du stoïcisme*, París, Vrin, 1994. Étude et traduction des traités stoïciens *De la constance*, *Manuel de philosophie stoïcienne*, *physique des stoïciens* (Extraits).
- LILLO REDONET, Fernando, *Séneca. El camino del sabio*, Valencia, Diálogo, 2006.
- LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, Madrid, Cátedra, 1999. Edición de Agustín García Calvo. Título original: *De rerum natura*.

- MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la Ética*, Barcelona, Paidós, 1982. Traducción de Roberto Juan Walton. Título original: *A Short History of Ethics*, 1966.
- MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Madrid, Editora Nacional, 1983. Edición preparada por David Gonzalo Maeso.
- MAZUECOS, Antonio, *Claves y enclaves de la ciencia moderna. Los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1992. Historia de la ciencia y de la técnica, Tomo 15.
- MENDELSSOHN, Moses, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, F. Fromann Verlag, 1976.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1997. Traducción de Jem Cabanes. Título original: *Phénoménologie de la perception*, 1945.
- *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977. Traducción de Narcís Comadira. Título original: *Sens et non-sens*, 1948.
- *El ojo y el espíritu*, Barcelona, Paidós, 1985. Traducción de Jorge Romero Brest. Título original: *L'oeil et l'esprit*, 1964.
- MILLER, Jon y INWOOD, Brad (ed.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007 (1.ª ed., 2003).
- MIR, José María (dir.), *Diccionario ilustrado latino-español, español-latino*, Barcelona, Biblograf, 1974. Prólogo de Vicente García de Diego.
- MOREAU, Pierre-François (dir.), *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, tomo I, París, Éditions Albin Michel, 1999.
- MORENO ROMO, Juan C. (coord), *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- MORFORD, Mark, *Stoics and Neostoics: Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- MORILLO-VELARDE, Diego, *René Descartes. De omnibus dubitandum*, Madrid, Edaf, 2001.
- MUÑOZ-ALONSO, Adolfo (ed.), *Actas del Congreso internacional de filosofía en conmemoración de Séneca en el XIX centenario de su muerte* (Cordoba, 7-12 de septiembre de 1965), vol. I: Ponencias y conferencias, Madrid, Librería Editorial Augustinus, 1965.
- NUSSBAUM, Martha C., *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Madrid, Paidós, 2008. Traducción de Araceli Maira. Título original: *Upheavals of Thought*, 2001.
- D'ORS, Eugenio, *Lo Barroco*, Madrid, Tecnos, 1993 (ed. original: 1944). Prólogo de Alfonso E. Pérez Sánchez.
- OVIDIO, *Metamorfosis*, Madrid, Catédra, 2001. Traducción de Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias. Título original: *Metamorphoseon libri XV*.
- PABÓN, José M., *Diccionario manual griego-español*, Barcelona, Biblograf, 1974.
- PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buda. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela, 1999 (1.ª ed., 1996).
- *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona, Península, 1999 (1.ª ed., 1998).
- *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta, 1999. Traducción de Agustín López y María Tabuyo. Título original: *The cosmotheandric experience. Emerging religious consciousness*, 1993.

- PARAIN, Brice (dir.), *Historia de la Filosofía. La Filosofía griega*, vol. 2, Madrid, Siglo XXI editores, 1985 (1.^a edición en castellano: 1972). Traductores: Santos Juliá y Miguel Bilbatúa. Título original: *Histoire de la Philosophie* 1, 1969.
- PARIS, Jean, *El espacio y la mirada*, Madrid, Taurus, 1967. Traducción de Eduardo Rincón. Título original: *L'espace et le regard*, 1965.
- PETIT, Léon, *Descartes et la princesse Elisabeth. Roman d'amour vécu*, París, A.-G Nizet, 1969.
- PÍNDARO, *Odas y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1984. Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega. Revisión de Carlos García Gual.
- PRATER, Andreas y BAUER, Hermann, *La pintura del Barroco*, Portugal, Taschen, 1997. Traducción de José García Pelegrín, Antonio García Pelegrín, Belén Gómez Rivas y Carmen Calvo Sanz. Título original: *Painting of the Baroque*, 1997.
- REVEL, Jean-François y RICARD, Matthieu, *El monje y el filósofo*, Barcelona, Urano, 1998. Traducción de Juan José del Solar. Título original: *Le moine et le philosophe*, 1997.
- RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós editores, 1993. Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Título original: *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*, 1990.
- RILKE, Rainer Maria, *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Alianza, 1980. Traducción de José María Valverde. Título original: *Briefe an einen jungen Dichter*, 1929.
- RIST, J. M., *La filosofía estoica*, Barcelona, Crítica (Grijalbo Mondadori), 1995. Traducción de David Casacuberta y revisión de Nuria Morales. Título original: *Stoic Philosophy*, 1969.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *Descartes. Biografía*, Barcelona, Península, 1996. Traducción de Isabel Sancho. Título original: *Descartes. Biografie*, 1995.
- RODRÍGUEZ-PANTOJA, Miguel (ed.), *Séneca, dos mil años después*, Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento (Córdoba, 24 a 27 de septiembre de 1996), Córdoba, Publicaciones de la Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural Cajasur, 1997.
- ROSENZWEIG, Franz, *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997. Traducción de Miguel García-Baró. Título original: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Part II. der Stern der Erlösung*, 1976; 1.^a ed., *Der Stern der Erlösung*, 1921.
- SAAVEDRA FAJARDO, Diego, *Empresas políticas*, Madrid, Cátedra, 1999. Edición de Sagrario López Poza.
- SCHARFSTEIN, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas*, Madrid, Cátedra, 1996. Traducción de Alfredo Brotons. Título original: *The Philosophers. Their Lives and the Nature of Their Thought*, 1980.
- SCHELLING, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 2000. Edición bilingüe. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Título original: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809.
- SCHOLEM, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 2000. Traducción de Beatriz Oberländer. Título original: *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1974.

- SCOTT, David, *Zen de cada día*, Barcelona, Grijalbo, 2003. Traducción de Israel Ortega. Título original: *Easy to use Zen*, 2000.
- SHAH, Idries, *El camino del sufi*, Buenos Aires, Paidós, 1978. Traducción de A. H. D. Halka. Título original: *The way of the sufi*, 1968.
- SHORTO, Russell, *Los huesos de Descartes*, Barcelona, Duomo ediciones, 2009. Título original: *Descartes' bones*, 2008.
- SOLÍS, Carlos, *La revolución de la física en el siglo XVII*, Madrid, Akal, 1991. Historia de la ciencia y de la técnica, Tomo 18.
- SOTO, Myrna y TOVAR DE TERESA, Guillermo, *El arte maestra. Un tratado de pintura novohispano*, México, UNAM, 2005.
- SPECHT, Rainer, *Descartes*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1998.
- STRANGE, Steven K. y ZUPRO, Jack (ed.), *Stoicism. Traditions and Transformations*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004.
- SUN-ZI, *El arte de la Guerra*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. Edición de Fernando Puell de la Villa.
- SUTTON, Peter C., *El Siglo de Oro del Paisaje Holandés*, Madrid, Fundación Colección Thyssen-Bornemisza, Electa, 1994.
- TALON-HUGON, Carole, *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, París, Vrin, 2002.
- TAPIÉ, Víctor-Lucien, *Barroco y clasicismo*, Madrid, Cátedra, 1991. Traducción de Susana Jakfalvi. Título original: *Baroque et Clasicismo*, 1957.
- TARRÊTE, Alexandre (dir.), *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, XXIII^e colloque à la Sorbonne le 10 mars 2005, *Cahiers V.L. Saulnier*, núm. 23, París, Éditions Rue d'Ulm, 2006.
- TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, 2009.
- TODOROV, Tzvetan, *Éloge du quotidien*, París, Le Seuil, 1993.
- TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1974. Traducción del latín, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot. Título original: *De ente et essentia* y *opusculum*.
- TURRÓ, Salvio, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985. Prólogo de Emilio Lledó.
- VEYNE, Paul, *Séneca. Una introducción*, Barcelona, Marbot ediciones, 2007. Traducción de Julia Villaverde. Título original: *Sénèque*, 1993.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (ed.), *Autour de Descartes. Le problème de l'âme et du dualisme*, París, J. Vrin, 1991.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José L., *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- VUILLEMIN, Jules, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, París, Les Éditions de Minuit, 1984.
- WALTON, Stuart, *Humanidad. Una historia de las emociones*, Madrid, Taurus, 2005. Traducción de amado Diéguez Rodríguez. Título Original: *Humanity. An Emotional History*, 2004.
- WÖLFFLIN, Heinrich, *Renacimiento y Barroco*, Barcelona, Paidós, 2002 (1.^a ed., 1986). Traducción del equipo editorial Alberto Corazón y revisión de Nicanor Ancochea. Título original: *Renaissance und Barock*, 1888.

YALOM, Irvin, *The Spinoza Problem*, Nueva York, Basic Books, 2012.

ZAMBRANO, María, *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Cátedra, 1987 (1.^a ed., 1944).

ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1981 (1.^a ed., 1944).